دكتور مراد وهبه

مقالات فلسفية وسياسية

اهداءات ٢٠٠١

ا.د. أحمد أبو زيد

أنثروبولوجي

دكتور مراد وهبه

مقالات فلسفية وسياسية

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

الطبعة الأولى ١٩٧١
الطبعة الثانية ١٩٧٧

محتويات الكتاب

الباب الثالث

الباب الرابع

صفحة

الباب الخامس

الباب السادس

عن العالم الثالث

الباب السابع

القسم الإنجليزى

Conference Papers

تعريف بالكتاب

هذا الكتاب ، من حيث الشكل، جملة مقالات .

ومن حيث المضمون جملة قضايا .

والقضايا تدور على فكرة محورية .

والفكرة المحورية ليست واضحة بالضرورة .

لماذا ؟

لأنها قد تطفو على السطح حيناً ، وقد تغوص فى الأعماق أحياناً .

والذى يدفعها إلى هذا الترجح هو الفكر فى حركته.

فحركة الفكر حركة دائرية لولبية .

وماذا تعنى هذه الحركة ؟

تعنى أنها ليست دائماً إلى أمام ، ولكنها أيضاً ليست دائرة على ذاتها .

ومن ثم قدرتها على الانفتاح دون الانغلاق .

ومعنى ذلك أن الفكرة المحورية فى طريقها إلى التحديد دون أن تتحدد .

وعند هذا الحد تنتهى مهمة التعريف بالكتاب.

وتبقى بعد ذلك مهمة قارئ هذا الكتاب .

مراد وهبه

الباب الأول

في الفلسفة

الفكر الفلسفى فى جامعاتنا المصرية

حيث تكون الثورة الاجتماعية يكون الصراع بين الطبقات . وهذا الصراع يستند إلى قوانين تسمى بقوانين الديالكتيك .

وفى بلادنا ثورة اجتماعية ، إذن فهى فى مواجهة هذه القوانين ، وهذه المواجهة ينبغى أن تتحقق على صعيد العمل والنظر .

هى على صعيد العمل بحكم أن الثورة واقعة بالفعل . أما أنها على صعيد النظر فمسألة تحتاج إلى مراجعة فكرنا الفلسفى .

والسؤال إذن : أين يقع فكرنا الفلسفى من هذا الديالكتيك ؟

للجواب عن هذا السؤال نستقطب بعضاً من الرعيل الأول وبعضاً من الرعيل الثانى من فلاسفتنا فى جامعاتنا المصرية .

من بين الرعيل الأول يوسف كرم وعثمان أمين وزكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى ويوسف مراد ، ومن بين الرعيل الثانى زكريا إبراهيم ويحيى هويدى وفؤاد زكريا .

نبدأ بيوسف كرم أستاذ هؤلاء جميعاً ، وصاحب المذهب العقلى المعتدل . أرخ للفلسفة اليونانية ثم للفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، وأخيراً للفلسفة الحديثة . وكان يعقب على كل مذهب بالتأييد أو التفنيد مستنداً فى ذلك إلى « مذهبه العقلى المعتدل » وقد طرحه فى كتابين أحدهما بعنوان « العقل والوجود » ، والآخر بعنوان « الطبيعة

وما بعد الطبيعة » وكان ينوى أن يضيف إلى هذين الكتابين كتاباً ثالثاً بعنوان « الأخلاق الإنسانية » ، وهو بالفعل قد انتهى من تأليفه عام ١٩٤٨ ، غير أنه أعاد صياغته من جديد وأعده للطبع عام ١٩٥٨ وإذا بالمنزل الذى كان يقيم فيه ينهار وتختفى « الأخلاق الإنسانية » ويموت هو بعد الحادث بأشهر قليلة .

ومذهبه العقلى المعتدل هو على غرار «التوماوية الجديدة» ورائدها جاك ماريتان وقد كان أستاذاً ليوسف كرم يوم أن كان يتعلم الفلسفة فى المعهد الكاثوليكى فى فرنسا فى بداية الحرب العالمية الأولى . وأساس مذهبه أن العقل قادر على إدراك الحق ومن ثم البلوغ إلى اليقين . فالعقل يصل إلى ماهية الأشياء بفضل قدرته على «التجريد» ، والتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود ، وفيه ضمان موضوعية العلم . ومن أجل ذلك فإن يوسف كرم ضد الحسيين لأنهم ينكرون العقل ويكتفون بالحواس ، ولكنه أيضاً ضد العقليين الذين ينكرون التجريد لأنهم لا يستطيعون تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء .

والتجريد فيه ضمان لتبرير علم ما بعد الطبيعة . فبفضل التجريد يجاوز العقل الطبيعة المحسوسة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة فيمتد إلى الوجود بما هو وجود وهو موضوع ما بعد الطبيعة . وإقرار هذا العلم ، على هذا النحو ، يفضى إلى اثبات خلود النفس ووجود الله .

خلود النفس مردود إلى ثلاثة أدلة :

دليل ميتافزيقي يدور على أن النفس الإنسانية مستقلة بوجودها وبفعليها الخصوصيين اللذين هما العقل والإرادة ، ومن ثم فهي ليست فانية بفناء الجسد .

ودليل نفسي مأخوذ من ميل فينا طبيعي أساسي للبقاء دائماً .

ودليل أخلاقي مستفاد من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة ، والجزاء التام يشترط حياة أخرى لأنه غير متوفر في الطبيعة لأنها غير خلقية ، ولا في المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة ، ولا في الضمير لأنه لا يحكم على نفسه .

والله موجود . والبراهين على وجوده عديدة . وأهمها ، عند يوسف كرم ، ثلاثة هي على التوالي :

برهان من الحركة إلى محرك ثابت ، وبرهان من النظام إلى المنظم ، وبرهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود .

البرهان الثالث كالبرهان الأول يعتمد على مبدأ العلية وصيغته : « كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة » . والبرهان الثاني يستند إلى مبدأ الغائية وصيغته « كل فعل فهو لازم من غاية » .

ويقرر كرم أن مبدأي العلية والغائية هما من مبادئ العقل . ومبادئ العقل كلية لأنها تنطبق على الوجود في الأذهان والأعيان .

ولهذا فإن العقل قادر على أن يحكم ولكنه ليس قادراً على أن يفعل ، إذ أن الفعل من شأن الإرادة .

ومن ثم يثار سؤال : ما العلاقة بين العقل والإرادة ؟

جواب كرم أن كلا منهما علة من حيث أنه مبدأ الحكم ، ولكن ثمة فارق بينهما . الإرادة علة فاعلية لحكم العقل لأنها توجه العقل إلى ناحية دون غيرها. وحكم العقل علة غائية لفعل الإرادة لأنه يخصص لها موضوعاً بعينه . وتوجيه الإرادة للعقل هو الذى يحد من اصطدام العقل بالدين ، ذلك أن الإرادة وليس العقل هى الدافع إلى الإيمان . يقول : « إذا كانت السيرة قوية كانت الإرادة مستعدة للإيمان ، وحينئذ توجه العقل إلى الفحص عن سند الاعتقاد » . ومعنى هذه العبارة أن العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه ، أى أنه غير معين بإزاء اعتقاد معين . فإذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الإرادة فيصير هذا القبول السبب فى الاعتقاد .

الإيمان إذن فوق العقل ، نتيجة محتومة ينتهى إليها المذهب العقلى المعتدل .

ويتأثر بهذا المذهب عثمان أمين فيأخذ بالعقل والإيمان معاً . بيد أنه يرى أن المثالية هى التعبير الدقيق عن أصالة العقل . وهو لهذا ينزع نحو المثالية فى إطار التراث الإسلامى القديم والمعاصر .

ومثالية عثمان أمين مباينة لمثالية أفلاطون ومثالية كانط . فمثالية

كل من أفلاطون وكانط تؤكد استقلال الفكر وصدارته بالقياس إلى الأشياء والموضوعات . لكن الفكر عند أفلاطون هو فكر « المطلق » وما هو بذاته ، أى الله ، فى حين أن الفكر عند كانط إنما هو فكر « النسبي » وما هو لذاته،أى الإنسان . أما عثمان أمين فيأخذ السمة المشتركة بينهما ، وهى أن الواقع فيه « جوانية » خفية من وراء مظهره الخارجى المحسوس . وكل من المعقول والمطلق كامن فيما هو محسوس وفيما هو نسبي .

وعثمان أمين بسبب هذه النزعة المثالية الجوانية يقف ضد الوضعية المنطقية وضد المادية التاريخية .

هو ضد الوضعية المنطقية لأنها تقف عند حد الحس والتجربة وتنكر أصالة العقل .

وهو ضد المادية التاريخية لأنها تجعل من العلم وسيلة للقضاء على الإنسان ، وبالتالى على الدين ، لأن الإنسان ، فى تعريف عثمان أمين ، حيوان دينى .

والنتيجة المحتومة بعد ذلك مواجهة المسائل الاجتماعية ليس فقط مواجهة مثالية ، بل أيضاً مواجهة دينية . وعثمان أمين يتخذ من المسألة الإشتراكية مثالا لهذه المواجهة المزدوجة . فالمواجهة المثالية تقضى بأن الاشتراكية فكرة أولا ، أى حقيقة مجردة موجودة فى عالم الأذهان وجوداً غير شخصى ، وغير مقيدة بقيود الزمان والمكان . أما المواجهة

الدينية فتقضى بأن اللازمانى أو اللامكانى لايصلح أن يكون نظرية أو ايديولوجية أو خاضعاً لقانون ، بل إنه يصلح أن يكون موضوعاً للعقيدة الدينية . ومن ثم فالاشتراكية إسلامية ، وروادها جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ومحمد إقبال . فهؤلاء جميعاً ، فى رأيه ، هم الذين أيقظوا الوعى الاشتراكى فى الفرد والمجتمع .

والغاية من وراء هذا المذهب الفلسفى ـ على حد تعبير صاحبه ـ محاولة أن يعيد إلى العصر الذرى ، عصر المادية التاريخية والوضعية المنطقية ، الإيمان بالله والولاء للانسان . غير أن محاضرات عثمان أمين بالجامعة لم تكن تخلو واحدة منها من توجيه النقد للوضعية المنطقية دون المادية التاريخية ، وتفسير ذلك أن الوضعية المنطقية لها من يمثلها فى قسم الفلسفة وهو زكى نجيب محمود .

وزكى نجيب محمود يتبنى وجهة نظر الوضعية المنطقية فى مفهوم العلم . فالعلم ، عنده ، هو العلم الطبيعى التجريبى ، ووسيلة المعرفة العلمية هى الحواس ، وليس لنا من مصدر سواها . والنظرة العلمية تقضى صاحبها ألا يجاوز « أوضاع » الأمور الواقعة . ولما كان « وضع » الأمور فى عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمى أطلق على النظرة العلمية اسم الوضعية . فإن كان « الوضع » القائم الذى يشغل الباحث عبارة من عبارات اللغة كانت الوضعية فى هذه الحالة وضعية « منطقية » . ومن ثم كان اسم الوضعية المنطقية مميزاً لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزا

الواقع بنظرهم ، وعلى أن يكون هذا الواقع الذى يختصوه به هو اللغة التي يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها . ومن ثم فإن أمر الفلسفة ينبغى أن يقتصر على التحليل اللغوى للعبارات العلمية .

وثمة نتيجتان هامتان يخلص إليهما زكى نجيب محمود من هذا التحليل اللغوى .

النتيجة الأولى أن التحليل المنطقى للجملة الرياضية يبين أنها تحصيل حاصل ، وأن يقينها مردود إلى أنها لم تقل شيئاً « ومغزى هذا الكشف العجيب عن طبيعة الجملة الرياضية هو أنه لم يعد ما يبرر لنا أن نقول إن للانسان مصدراً يستقى منه العلم غير حواسه »، ولم يعد ما يبرر تصور « عنصر وراء الحواس ومستقل عنها وهو العقل » .

والنتيجة الثانية أن القيمة « تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى » . ومغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان فى حكم تقويمى « فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجى لنفصل به : أيهما مصيب وأيهما مخطىء » .

والسؤال الآن : ما هو دافع زكى نجيب محمود إلى تبنى هذا التأويل لمفهوم العلم ؟

فى رأينا أنه دافع اجتماعى . ففى كتابه « نحو فلسفة علمية » (الحائز على جائزة الدولة) يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى

يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى الحياة . ولما كانت الأخلاق تقع خارج مجال العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض وهو أحـــد المبادىء العلمية ،ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات على اختلاف أنواعها مشروعة لسبب بسيط هو أن ليس بينها أى تناقض ، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها . والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لا لتزام الفرد قضية اجتماعية ، بل ليس ثمة مبرر للالتزام بالمجتمع على الإطلاق .ولهذا كان من الطبيعى أن يقول زكى نجيب فى كتابه « أيام فى أمريـكا » « وأنا بحكم اتجاهى الفـكرى أرحب بكل ما يقوى فردية الفرد وكل ما يهدم المجتمع ، إن كان تماسك المجتمع على حساب الأفراد. إننى لاأستطيع أن أتصور حقيقة واقعة إلا وجودى الشخصى ، وكل ما عدا ذلك ما هو إلا وسائل لتقوية ذلك الوجود » .

وإلى مثل هذه النتيجة ينتهى عبد الرحمن بدوى ، ولـكن من خلال الوجودية الملحدة.

فعنده أن طبيعة الوجود من طبيعة الزمان. يقول فى كتابه «الزمان الوجودى »: « إننا نقرر هنا فى صراحة تامة وبلا أدنى مواربة أن كل وجود غير الوجود المتزمن بالزمان وجود باطل كل البطلان». ولما كان الزمان عنده نوعان : زمان فزيائى وزمان ذاتى، فالوجود كذلك نوعان: وجود فزيائى ووجود ذاتى. الوجود الفزيائى هو وجود الأشياء فى العالم الذى يوجد فيه الإنسان، والوجود الذاتى هو وجود الذات المفردة ، وهو

وجود مستقل بنفسه فى عزلة تامة . ولهذا فالاتصال معدوم بين الذوات.
ولكن يمكن اجتياز ما بينها من هوة بواسطة الطفرة .

أما كيف تفسر الطفرة فسؤال لا يمكن أن نجيب عنه بطريقة معقولة ، فى رأى بدوى ، لأن الطفرة لاتفهم إلا بفضل فكرتين : اللامعقول واللاعلية . تفصيل ذلك : إن العدم عامل جوهرى فى تركيب الوجود ، واللامعقول هو التعبير الفكرى عن العدم الوجودى ، والفزياء الحديثة تقرر فكرة اللامعقول هذه . فظاهرة التأثير عن بعد شىء لا معقول ، أى غير قابل للرد إلى عناصر معقولة خالصة . أما اللاعلية فمقررة كذلك فى الفزياء الحديثة فى نظرية الكوانتم والميكانيكا التموجية . وبدوى هنا يعتمد على فقرة للوى دى بروى تقول بأن على الفزياء أن ترفض فكرة الاتصال وتقتصر على استخراج القوانين التى هى إحصائية بالضرورة .

ويترتب على ذلك أن معرفة الذات لذاتها لا يمكن أن تتم بالعقل ، ولكن بملكة أخرى هى الوجدان (الحدس) .

ومنطق الوجدان منطق متوتر . وهنا يعد بدوى القارىء ، فى كتابه السالف الذكر والمنشور عام ١٩٤٣ ، بتقديم دراسة مفصلة لهذا المنطق الجديد ، إلا أنه حتى الآن لم يصدر هذه الدراسة .

وبدوى يقصد بالتوتر عدم رفع التناقضات وهذا هو معنى الجدل ، مكانه الذات ولا يتعداها ، أما خارج الذات فليس ثمة جدل .

وبدوى بعد ذلك يرى أن مذهبه هذا يصلح أن يكون ايديولوجية للمجتمع العربى - فى بحث له منشور عام ١٩٦٧ - وتبريره لهـذه الصلاحية هو التراث الاسلامى ممثلا فى التصوف. فهو يرى أن ثمة صلة وثيقة بين التصوف والوجودية . فـكل منهما يبدأ من الذاتية ويضع الوجود الذاتى فوق الوجود الفزيائى . والتجريد عند الصوفية غايته التخلص من الآخر حتى لا تبقى إلا الذات وحدها . بل إن فـكرة الإنسان الـكامل عند المتصوفين لا تعنى إلا استقطاب الوجود كله فى الإنسان دون أى كائن آخر ، وبذلك تصبح الإنسانية بديلا عن الله ولـكنها الإنسانية على صعيد الذاتية وليس على صعيد الموضوعية .

أ.ا يوسف مراد فهو وإن كان أستاذاً لعلم النفس إلا أن منهجه التـكاملى ذو طابع فلسفى . وقد استخلص معالم هـذا المنهج أثناء دراسته فى باريس للحصول على أجازة دكتوراه الدولة وقد حصل عليها عام ١٩٤٠ . ومحور منهجه الحركة الدائرية اللولبية وتفيد أن التطور لا يسير طبقا لخط مستقيم مطرد كما أن الارتقاء ليس تقدماً إلى الأمام باستمرار . بل إن فى كل نمو وتقدم نـكوصاً إلى الوراء استعداداً للوثبة القادمة ، وهى وثبة تحمل الـكائن النامى إلى أبعد مما وصل إليه فى المرحلة السابقة . والغاية من وراء ذلك تحقيق التكامل .

والتـكامل ينبغى أن يتحقق فى المستوى البيولوجى والنفسى والاجتماعى . ولـكل مستوى من هذه المستويات عامل تـكامل . عامل

التكامل فى المستوى البيولوجى هو الجهاز العصبى ، وعامل التكامل فى المستوى النفسى هو الذاكرة، وعامل التكامل فى المستوى الاجتماعى هو اللغة.

واللغة التى يستعملها الفرد ليست سوى أدوات للاتصال بالآخرين، ومعنى ذلك أن استجابة الفرد للمجتمع حتمية ، غير أنها ليست دائما مطابقة لنداء المجتمع . فثمة امكانات إنسانية لا تظهر بفضل المجتمع فحسب بل على الرغم منه ، ومن هنا مولد الشعور بالذاتية . غير أن هذه الذاتية لا تفيد التناقض مع المجتمع ، وإنما تفيد العلو عليه . وهذا العلو هو الذى يتيح لأبطال الإنسانية أن يطوروا المجتمع . وبذلك يقف يوسف مراد ضد المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى تقرر أن العقل الجمعى هو الأول والأخير ، ثم هو كذلك يقف ضد الوجودية التى تمجد الفرد وتحقر من شأن المجتمع .

ونثنى بعد ذلك بالرعيل الثانى ونبدأ بزكريا ابراهيم ، وهو يدعو إلى الوجودية المؤمنة. فثمة ديالكتيك بين الإنسان والإنسان من جهة، وبين الإنسان والكون من جهة أخرى . وأساس هذا الديالكتيك هو العداوة بين الطرفين . وهذه العداوة لصالح الإنسان ، ذلك أن المرء لا يشعر بذاته إلا فى علاقته بذلك الآخر ، ينكره ويعارضه . وهو لا يشعر بذاته كذلك إلا حينما يدفعه الكون بقسوة ، أعنى حينما يدرك لأول مرة أنه بازاء خصم خارجى هو الكون ، ولهذا تقاس قيمة الإنسان بمدى قدرته على الانطواء على نفسه .

بيد أن زكريا ابراهيم يحاول أن يرفع هذا التناقض بين داخل الإنسان وخارجه عن طريق العلو. والعلو يخلق المطلق. ولذلك فالوجود البشرى ليس مجرد انتقال من الحيوان إلى الإنسان ، وإنما هو انتقال من الإنسان إلى الله . والله ينكشف من خلال حرية الإنسان وتناهيه . فالانسان يحس بأن حريته ليست من ذاته ، ثم هو ينزع إلى مجاوزة التناهى .

ومن أجل ذلك فإن الإنسان ، فى رأى زكريا ابراهيم ، موجود متدين . وليس ثمة إلحاد ، وانما استبدال دين بدين . ولهذا يقول ليس صحيحا أن الماركسية إلحادية ، بل هى دين يريد تحقيق الحياة الأبدية فى الحاضر .

أما يحيى هويدى فهو يدعو إلى الواقعيـــة النقدية ، ويرى أنها التعبير الفلسفى عن الحياد الايجابى فى كتابه «الحياد الفلسفى». والحياد الفلسفى ، عنده ، هو موقف وسط بين المثالية والمادية ، وبين الماركسية والوجودية . ففى رأيه أن ثمة توافقاً حقيقياً بين الصورة والمادة ، توافقا لا تترك فيه الغلبة للصورة على المادة ، ولا ينظر فيه إلى المادة ، على أنها مجرد مناسبة لابراز امكانات الصورة وقدراتها ، بل على أنها حقيقة واقعة لها من الوجود ما للصورة . وفى رأيه كذلك أنه لا يوجد تعارض بين الفرد والمجتمع ، ولهذا أخطأت الوجودية فى القول بأن الصراع محصور بين

إرادات فردية ، وأخطات الماركسية فى القول بأن الصراع محصور بين طبقات اجتماعية. فليس ثمة صراع لأنه ليس ثمة تعارض بين الأفراد والمجتمعات .

ثم هو يحاول بعد ذلك فى مقال له منشور فى مجلة « الفكر المعاصر يوليو ١٩٦٨ » أن يبلور فكرة الحياد الفلسفى فيقول إنها تعبير عن الفلسفة الإنسانية الديمقراطية الاشتراكية .وهو فى شرحه لهذا المصطلح يقف عند الحد الوسط ، وحجته فى ذلك أن العصر الذى نعيش فيه حريص كل الحرص على عدم التضحية بإحدى الحريتين فى سبيل الأخرى ، ويعنى بهما « الحرية السياسية والحرية الاجتماعية فى أساسهما الاقتصادى » .

بيد أن يحيى هويدى ينحاز رغم حياده الفلسفى . فالاشتراكية ، عنده ، واحدة ، لأن مبادئها واحدة مع اختلاف فى التطبيق . ولكنه يقرر فى ذات الوقت أن الدين الاسلامى يبرر ويثبت هذه الفلسفة ، يعنى أن الطريق إلى الاشتراكية هو فى ذات الوقت الطريق إلى الله . وهنا يقترب يحيى هويدى من عثمان أمين فى الربط بين الاشتراكية والدين ، ويبتعد عنه فى عدم الربط بين الاشتراكية والمثالية .

أما فؤاد زكريا فهو يدعو إلى الموقف الطبيعى فى كتابه « نظرية المعرفة » .والموقف الطبيعى هو وجهة نظر الإنسان العادى ، أى وجهة نظر العامة .

وخلاصة هذا الموقف أن العالم الخارجى بما فيه من أشياء له وجود مستقل . وهو بذلك يقف ضد المثالية التى تنكر استقلال العالم أو التشكيك فيه ، ويقول عنها إنها كاذبة فى ذلك ، لأن المثالى لا يسلك فى حياته العملية إلا على أساس الموقف الطبيعى . ودليله على ذلك أنه لو تصرف المثالى فى حياته العملية بما يتفق مع المثالية (أى على أن الأشياء ذهنية) فإنه معرض للفناء . وبذلك تستوى المثالية مع المادية فى مجال التعامل مع الأشياء .

ثم يتساءل : ما الذى يدفع الفيلسوف إلى تبنى المثالية ؟

يجيب بأنه دافع أخلاقى هو احتقار العالم الخارجى .

ونتساءل نحن بدورنا : وما الدافع الأخلاقى فى تبنى فؤاد زكريا للمادية ؟ يقول فى كتابه « الانسان والحضارة فى العصر الصناعى » ، المشكلة الرئيسية فى الشرق هى ضمان الحد الأدنى من مطالب الحياة لمجموع الناس . وفى مثل هذه الحالة يكون من العبث أن يقال لنا إن مشا كلنا تحل عن طريق التمسك « بالروحانية » . فمن المحال أن ننتظر سمواً أخلاقياً من شخص جائع ، ومن المحال أن ننتظر انتاجاً فكرياً من رجل هزيل . بيد أن ضمان الحد الأدنى يقتضى أن نكرس حياتنا كلها متفرغين له . وفى هذا التفرغ سنكون حقاً مهتمين بالمادة ،ولكن من أجل غرض يعلو على المادة ، وسنكون مهتمين بالاقتصاد ،ولكن من أجل هدف يتجاوز الاقتصاد .

هذا موجز المذاهب الفلسفية فى جامعاتنا المصرية ، اقتصر على إبراز الخلاصة دون التفصيل .

فلسفة للجامعة

لفظ الجامعة ، فى الأصل اللغوى ، يدل على الوحدة .

ولكن أية وحدة ؟

فى العصر الوسيط ، حيث منشأ الجامعة ، أساس الوحدة هو الفكر اللاهوتى .

وفى العصر الحديث ،عصر الثورة على الفكر اللاهوتى ، والدعوة إلى «تعقل» المسائل قدر المستطاع، أساس الوحدة هو العقل من حيث أنه «أعدل الأشياء توزعاً بين الناس» على حد قول أبى الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) فى مفتتح كتابه «مقال فى المنهج»

وفى أيامنا المعاصرة ، وحدة الفكر التطبيقى ، أو التكنولوجيا بلغة العصر ، بديل لوحدة الفكر النظرى .

ومن هنا يثار سؤال :ما الصلة بين التكنولوجيا والفكر النظرى؟

يرى فريق من أهل الفكر أن التكنولوجيا تأتى فى المرتبة الأولى من حيث إنها تعبير عن روح العصر . وحجته فى ذلك أن أزمات الإنسانية ، فى القرن العشرين ، هى أزمات ذات طابع تكنولوجى ، إذ هى تدور على مشاكل ثلاث : القلق من الدمار الذرى ، والانفجار السكانى ، والهوة اللامعقولة بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة .

وماذا يفيد هذا الرأى ؟

يفيد أن ثمة تطابقاً بين العلم النظرى والتكنولوجيا .

غير أن هذا التطابق ، فى رأينا ، ينطوى على خداع بصر . ذلك أن النظرية العلمية هى القانون مجرداً، والتكنولوجيا هى القانون مطبقا.

وراء التكنولوجيا إذن فكر مجرد .

والفكر المجرد مجاوز للواقع بالضرورة .

لماذا ؟

لأن الواقع جملة جزئيات .

والفكرة المجردة جملة كليات .

ومن ثم ينشأ توتر بين الواقع والفكر المجرد ، أى بين الجزئيات والكليات . الكليات تحاول أن تحدث تغييراً فى الجزئيات ، والجزئيات تحاول أن ترقى إلى الكليات حتى يمكن أن يتم التطابق بينهما .

والنتيجة المحتومة أنه من المحال إحداث تغيير فى الواقع من غير فكر مجرد .

ونسال : أين مكانة الفكر المجرد ، فى المؤسسات التعليمية على الإطلاق ، وفى الجامعة على التخصيص ؟

التعليم ، فى مراحله الأولى ، حسى بالضرورة بحكم ضآلة قدرة الطفل على التجريد . ولهذا تقدم المادة العلمية فى أشكال حسية ، فى أمثلة بصرية أو عملية .

ثم تزداد القدرة على التجريد فى مرحلة المراهقة بحكم نضج الوظيفة الجنسية .

وماذا يفيد هذا النضج ؟

يفيد ، عند المراهق ، القدرة على المشاركة فى عملية الخلق ، وبالتالى القدرة على إدراك العلاقة بين العلة والمعلول .

وليس فى الإمكان إدراك معنى العلة من غير أن يصاحب هذا الادراك القدرة على التجريد .

والجامعة ، من بين المؤسسات التعليمية كلها ، هى القادرة على تعويد الطلاب على البحث عن العلة فى مسائل المعرفة والعلم والمجتمع ، وبالتالى على ممارسة عملية التجريد .

الفكر المجرد إذن لازم للتعليم الجامعى .

وماذا يترتب على هذا اللزوم ؟

يترتب عليه أن تكون الجامعة قادرة على إحداث تغيير « ما » فى المجتمع ، وهذا التغيير « الما » يتم بفضل ماتنطوى عليه عملية التجريد من رفض للاكتفاء بما هو هو كائن .

التعليم الجامعى إذن هو بالضرورة مجاوز لما هو كائن إلى ماحقه أن يكون .

والمجاوزة إذن تنطوى على نوعين من الفهم : فهم لما هو كائن ، وفهم لما حقه أن يكون .

نسأل فى البداية عما هو كائن وكيف هو كائن ولماذا هو كائن . ويكون هذا السؤال مقدمة وارهاصاً لمجاوزة ما هو كائن إلى ما حقه أن يكون .

غير أن لكل مجاوزة اتجاهاً .

إذن من الذى يحدد الاتجاه ؟

أهى الجامعة ؟

نعم ، ولا .

نعم ، بحكم أن الجامعة تبحث فيما هو كائن .

ولا ، بحكم أن الجامعة جزء مما هو كائن ، والجزء لا يمكن أن يكون محدداً للكل .

غير أن الجواب ، سواء بالسلب أو الإيجاب ، يفيد أنه ليس فى مقدور الجامعة أن تحيا بمعزل عن المجتمع .

ولهذا نسأل : ما العلاقة بين الجامعة والمجتمع ؟

العلاقة بينهما إحالة متبادلة بسبب أن كلا منهما مجاوز لما هو كائن . الجامعة من حيث أنها تتبنى الفكر المجرد ، والمجتمع من حيث هو متطور بالضرورة .

غير أن التطور على نوعين :

منه البطئ ومنه المفاجئ .

التطور المفاجىء يقال عنه إنه ثورة . والثورة، في التعريف الشائع ، تغيير جذري.

ونسأل : ما أساس هذا التغيير الجذري ؟

أساسه تدمير ما هو كائن لتدعيم ما حقه أن يكون .

من أجل ماذا ؟ .

من أجل التحرر والحرية .

ونسأل : ما الفارق بين التحرر والحرية ؟

التحرر قيمة سلبية ، إذ هي مجرد إزالة للعوائق .

والحرية قيمة إيجابية ، إذ هي انطلاق للامكانات البشرية .

غير أن الانطلاق لا يمكن أن يتحقق على الإطلاق ، فالمسألة نسبية بحكم نسبية الإنسان . ولهذا فإن التلازم ضروري بين التحرر والحرية

وكل نظام اجتماعي إنما ينطوي على هاتين القيمتين . والأخذ بواحدة دون الأخرى يقف حائلا ضد الثورة .

الاكتفاء بالتحرر يقف بالثورة عند حد التدمير .

والتشدق بالحرية وحدها يسمح لبقاء ما هو كائن أن يكون مانعاً للتغيير . على الجامعة إذن أن تأخذ بالقيمتين معاً ، تحرر وحرية .

ونسأل : على أي نحو ينبغي أن يكون هذا الأخذ ؟

على نحو تقدمي .

وما مقياس التقدمية ؟

مقياسها ثورات الإنسانية فى الماضى وفى الحاضر .

ثورات فى الماضى نجتزىء منها الثورة الفرنسية والثورة البلشفية .

وثورات فى الحاضر هى ثورات العالم الثالث .

وبين هذه الثورات نقط التقاء ونقط افتراق .

نقط الالتقاء تدور على « العلمية » ، ونقط الافتراق تدور على « مجال » هذه العلمية .

مجال العلمية فى الثورة الفرنسية هو الحاكم والمجتمع ، ودليلنا على ذلك مصاحبة نظرية « العقد الاجتماعى » لهذه الثورة .

وماذا يعنى العقد الاجتماعى ؟

فكراً نظرياً ، يعنى اتفاقاً بين الناس يحكمه شرطان :

الشرط الأول أن المجتمع منظمة طبيعية وليس منظمة فائقة للطبيعة .

والشرط الثانى أن المؤسسين لهذا المجتمع هم ناس أحرار .

وفكراً تطبيقياً ، يعنى هذا العقد الاجتماعى نهاية لنظام اقطاعى يلازمه فكر لاهوتى ، وبداية لنظام رأسمالى يصاحبه فكر علمى .

ومجال العلمية فى الثورة البلشفية امتداد للنزعة الطبيعية ، فى الثورة الفرنسية ، حتى تشمل الكون كله .

أما ثورات العالم الثالث فمن حيث هى ثورات فى الحاضر فإنه ليس

فى الإمكان تحديدها ، لأنها فى طريقها إلى التحديد .

والجامعـــة ، فى دول العالم الثالث على الإطلاق وفى مصر على التخصيص ، ما وظيفتها ؟ .

أن تسهم فى تحديد الثورة على مستوى الفكر النظرى فى كليات العلوم الإنسانية والأساسية ، وعلى مستوى الفكر التطبيقى فى الكليات التكنولوجية .

غير أن هذه المساهمة فى حاجة إلى إطارين : أحدهما تنظيمى والآخر ايديولوجى .

ونسأل . ما وظيفة هذين الإطارين ؟

الاطار التنظيمى وظيفته إزالة العوائق النفسية الاجتماعية المانعة من الانطلاق الثورى .

والإطار الايديولوجى وظيفته تحديد مسار الانطلاق الثورى .

وفى شهر فبراير عام ١٩٦٧ انعقد فى بلادنا مؤتمر لتطوير التعليم الجامعى دار فى معظمه على تحديد الإطار التنظيمى مثل نظام الدراسة والامتحان وشروط قبول الطلاب والدراسات العليا والبحوث .

وقد انتهى المؤتمر إلى جملة توصيات نخص بالذكر منها ثلاث :

فتح باب الجامعة للفئات العاملة التى تثبت قدرتها على مواصلة التعليم ، وربط التعليم الجامعى بالمجتمع ، وتوحيد التعليم العالى فى إطار الجامعة .

التوصية الأولى تنطوى على إمكان مواصلة التقدم للفئات العاملة . والتوصية الثانية تمنع الجامعة من التقوقع والانعزالية . والتوصية الثالثة تخفف من التوتر النفسى الذى ينشأ من الثنائية القائمة بين الكليات الجامعية والمعاهد العليا .

ولم يتعرض المؤتمر للاطار الايديولوجى إلا فى إشارت عابرة باهتة كأن يقال فى مذكرة أمانة المؤتمر للعلوم الإنسانيه « أن للعلوم الإنسانية دوراً أساسياً فى تحديد السمات الرئيسية للمجتمع الذى نسعى إلى تكوينه، ولها فى هذا المجتمع رسالة كبرى تستطيع إذا وجهت إليها العناية الكافية ، أن تؤديها على الوجه الأكمل » وشبيه بهذا القول ماجاء فى مذكرة أمانة المؤتمر للدراسات التربوية وإعداد المعلمين « يبدو خطأ النظرة الضيقة التى تميل إلى تقسيم الكليات إلى كليات عملية وكليات نظرية ، وتعطى الأهمية كلها للكليات العملية التى تؤثر تخصصاتها فى عمليات التنمية الاقتصادية ، لأن تكامل هذه الأهداف يؤكد أن التنمية الاجتماعية والعقائدية لا تقل أهمية عن التنمية الاقتصادية فى مجتمعنا المتحول بسرعة نحو الاشتراكية » .

وهذه العبارات ما دلالتها ؟

دلالتها أن العلوم الإنسانية فى أزمة . وأن هذه الأزمه ، بدورها، مردودة فى جزء منها إلى مفهوم خطأ عن الفكر الاشتراكى .

إذن الأزمة ، فى حقيقتها ، هى أزمة الفكر الاشتراكى .

وعلاج هذه الأزمة كيف يكون ؟

من المعروف أن الفكر الاشتراكى ، شأنه شأن أى فكر ، يستند بالضرورة على فلسفة .

ونسأل : أين هى هذه الفلسفة ؟

تحت قبة الجامعة فى المقام الأول .

لماذا ؟

لأن الجامعة ، بحكم نشأتها وتاريخها ، تعبير عقلى عن المجال الذى تحيا فيه .

فماذا نحن واجدون ؟

فلسفات هائمة على وجهها فى انتظار تقييمها نشير إليها بإيجاز فى هذا المقال ، ونثير حولها جملة أسئلة واستفسارات تمهيداً لإقامة شعائر الجدل والحوار .

ثمة فلسفة وضعية منطقية يروج لها زكى نجيب محمود فى محاضراته ومؤلفاته ، وبالأخص فى كتابه « نحو فلسفة علمية » .

ونسأل ما الفكرة المحورية فى هذه الفلسفة ؟

ليس من شىء وراء المدرك الحسى .

وكيف انتهت إلى هذه الفكرة ؟

إن العلم ، فى رأيها ، على نوعين : علم رياضى وعلم طبيعى .

قضايا العلم الرياضى تحصيل حاصل بمعنى أنها تكرر جزءها الأول فى جزئها الثانى دون أن تضيف نبأ جديداً ، مثل قولنا ٢ + ٢ = ٤ .

وقضايا العلم الطبيعى ، هى قضايا كلية فى ظاهرها ، غير أنها تنحل فى النهاية إلى قضايا جزئية تشير إلى جزئيات قائمة فى العالم الخارجى .

وهذه الإشارة تقف عند حد « الوصف » دون أن تتخطاه .

ولماذا الوقوف عند حد الوصف ؟

لأن الوصف يزعم المحافظة على الموضوعية .

إذن ما رأى الوضعية المنطقية فى العلوم الإنسانية ؟

عدم صلاحيتها لأن تكون علماً باعتبار أن قضايا هذه العلوم معيارية وتقديرية ، ومن ثم فهى تتجاوز حدود الوصف والموضوعية .

وماذا يترتب على عدم الصلاحيه هذه ؟

يترتب عليها أن التغير الاجتماعى ، وهو من موضوعات العلوم الإنسانية ، لا يصلح أن يكون موضوعاً للعلم ، وبالتالى فإن الزعم بأن لهذا التغير قانوناً علمياً إنما هو وهم خيال .

يبقى بعد ذلك أن القيمة كلها إنما تكون للفرد من حيث هو جزء ، وليس للمجتمع من حيث هو كل . وزكى نجيب فى كتاب له بعنوان

« أيام فى أمريكا » يفصح فيه عن هذه القيمة . يقول « وأنا بحكم اتجاهى الفكرى أرحب بكل ما يقوى فردية الفرد وكل ما يهدم المجتمع ، إن كان تماسك المجتمع على حساب الأفراد . إننى لا أستطيع أن أتصور حقيقة واقعة إلا وجودى الشخصى، وكل ماعدا ذلك إن هو إلا وسائل ذلك الوجود . . . أريد أن أنمو مبتور الروابط بكل شيء غير نفسى بقدر مايكون ذلك مستطاعاً ، أريد أن أنمو كما تنمو هذه الشجرة ، تنمو إلى الحد الذى تمكنها منه طبيعتها بلا قسر ولا كبت ولا ضغط ، كل ما عدا وجودى الشخصى شبح ليس له وجود : أمة، دولة ،إنسانية، كنيسة ، إلى آخر هذه السلسلة الطويلة من الأشباح التى يخيفوننا بها كما يخيفون الأطفال من أشباح العفاريت » .

مفهوم هذا النص أن الوجود الحقيقى هو وجود الذاتية والفردية . وإلى هذا المعنى يذهب عبد الرحمن بدوى تحت عنوان آخر هو « المذهب الوجودى » ، يعرضه تفصيلا فى كتابه « الزمان الوجودى » وإيجازاً فى خاتمة كتابه « دراسات فى الفلسفة الوجودية » .

ونسأل : ما الفكرة المحورية فى هذا المذهب ؟

أن الوجود الحقيقى هو وجود الفردية .

وما الفردية ؟

إنها الذاتية ، والذاتية جملة إمكانات . وهذه الإمكانات تكون ماهية الوجود الفردى . ومن هذه الزاويه يقال عن الوجود الفردى إنه « وجود ماهوى »

وماذا يفيد هذا الوجود الماهوى ؟

يفيد أن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها .

وماذا يترتب على هذه القضية ؟

يترتب عليها أن الوجود مكون من ذوات كل منها قائم بنفسه ، مغلق عليه فى داخل ذاته .

إذن ثمة هوة بين الذات والآخر .

فكيف يتم الاتصال بينهما ، إن كان ثمة اتصال ؟

ليس ممكناً هذا الاتصال إلا بالطفرة .

والطفرة تنطوى على اللامعقولية واللاعلية . ويرى بدوى أن ليس فى هذا القول معارضة للروح العلمية . فالعلم ، فى رأيه ، قد انتهى إلى رفض « الجبرية العلمية » ، وبالتالى إلى الإنزلاق نحو اللامعقولية واللاعلية .

وثمة ميزة فى كل من الوضعية المنطقية ووجودية بدوى ، هى الإهابة بالعلم . الأولى تتخذ من العلم محوراً لتفكيرها ، والثانية تتخذ من العلم سنداً ومبرراً لأفكارها .

من أجل ذلك نسأل : ما العلم ؟

هل يقف عند حد الوصف ، كما تذهب إلى ذلك الوضعية المنطقية ؟

إن القانون العلمى ، من حيث هو قضية كلية ، مجاوز للمحسوس . وهذه المجاوزة تتم بفضل عملية التجريد .

ونسأل : ما التجريد ؟

قد يقال إنه انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية . غير أن هذا القول ليس بالصحيح لأن الجزئى لا يفسر المعنى الكلى . والصحيح أن التجريد هو « انتزاع الكليات المجردة عن الجزئيات » على حد تعبير الفيلسوف العربى ابن سينا نقلا عن المدرسة الأرسطوطالية .

والذى يقوم بهذا الانتزاع للكلى إنما هو الإنسان ، ولهذا فإن العلم « إنسانى » بالضروره . وبالتالى فإن الموضوعية الخالصة وهم خيال . ومن هذه الزاوية ليس من مبرر لاستبعاد العلوم الإنسانية بحجة عدم توفر الموضوعية الخالصة ، وبالتالى فإنه يمكن النظر فى «التغير الاجتماعى» باعتباره موضوعاً للعلم ، والكشف عن القوانين التى تحكم هذا التغير فى شتى صوره .

ونسأل : ما أساس القانون العلمى ؟

أساسه مبدأ العلية ، بمعنى أن القانون العلمى إنما يكشف عن السبب فى حدوث ظاهرة ما أو جملة ظواهر .

بيد أن هذا الأساس قد أصيب باهتزاز فى نهاية القرن التاسع عشر . وقد انحاز عبد الرحمن بدوى إلى هذا الاهتزاز ، وإلى القول باللاعلية واللامعقولية .

ومن المعروف أن الدعوة إلى اللاعلية مردودة إلى بالانك وهيزنبرج . الأول بفضل « نظرية الكوانتم » ، والثانى بفضل مبدأ « عدم قابلية التحديد» .

نظرية الكوانتم تفترض أن الطبيعة مكونة من كميات منفصلة وليست متصلة ، وأن هذه الكميات تتحرك فى قفزات . وقد ترتب على هذه النظرية امتناع التنبؤ ، عن « يقين » ، باتجاه الحركة . ثم جاء هيزنبرج وأعلن أن ماتصوره نظرية الكوانتم ينطوى على مايسميه هو « مبدأ عدم قابلية التحديد » . ويقرر هذا المبدأ أنه ليس فى الإمكان معرفة وضع الجسيم وسرعته فى وقت واحد. فثمة قدر من الخطأ المحتمل فى رصد كل من الوضع والسرعة . وحاصل ضرب الخطأين ثابت .

غير أن هذا الخطأ ليس دليلا على انعدام العلية وإنما هو دليل على فساد التصور المكانى الزمانى عندنيوتن ، وعلى نقص فى أجهـــزة القياس . ومن ثم فإن غياب اليقين عن القانون العلمى ليس دليلا على إنــكار مبدأ العلية .

ثم نسأل :هل فى الإمكان تأسيس علم للتغير الاجتماعى يستند على مبدأ العلية ؟

حاولت المدرسة الاجتماعية الفرنسية بزعامة دوركيم تحقيق هذا الإمــكان . فقد أعلن هذا العالم فى مؤلفه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » أن مبدأ العلية لازم لتفسير الظواهر الاجتماعية . يقول فى

الفصل الخامس من هذا المؤلف « يجب على كل من يحاول تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية أن يبحث عن كل من السبب الفعال الذى يدعو إلى وجود هذه الظاهرة ، والوظيفة التى تؤديها ، وأن يبحث عن كل منهما على حدة » .

وقد تبنت أقسام العلوم الاجتماعية فى الجامعة المصرية الترويج لفلسفة هذه المدرسة الفرنسية . غير أنه يؤخذ على هذه المدرسة إغفالها لفكرة « الصراع الطبقى » .

أما بعد . .

فهذه ليست إلا لقطات من الفكر الفلسفى فى جامعاتنا المصرية وهى لقطات قد تبدو متناسقة وقد تبدو متناقضة .

يبدو التناسق فى الاهتمام بالعلم ، ويبدو التناقض فى مفهوم العلم .

العلمية إذن هى محور التناسق والتناقض ، ويبقى بعد ذلك تحديد « مجال » هذه العلمية ، إذ هو لم يتحدد بعد .

ومن أجل ذلك كنت ، فى بداية المقال ، حائراً بين عنوانين : « فلسفة الجامعة » أم « فلسفة للجامعة »

وفى نهاية المقال آثرت العنوان الثانى ، وهو أصدق .

أبعاد الفكر الفلسفى فى أمريكا

قول شائع أن البرجماتية تعبير صادق عن الفلسفة الأمريكية .

ونسأل : ما البرجماتية ؟

فى الأصل اللغوى البرجماتية تفيد « ما هو عملى »، واللفظ من وضع الفيلسوف الأمريكى شارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤).

وما هو عملى هو تجريبى بالضرورة .

ولكن أية تجريبية تلك التى يقصدها بيرس ؟

إن التجريبية ، عنده ، لاتقف عند حد الحس ، ذلك أن الإحساس ظاهرة نسبية وذاتية ، بمعنى أنه يخص الذات المفردة ، ومن ثم تكون الحقيقه أمراً محالا .

غير أن الحقيقة ممكنة فى رأى بيرس .

وإمكان الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة . وعنوان كتابه « تثبيت الاعتقاد » (١٨٧٧) دليل على هذا الإمكان .

ونسأل : ما « الاعتقاد » ؟

يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساساً للقيام بعمل ، ولهذا فإن الاعتقاد مرتبط بالضرورة « بنتائج عملية » .

ولـكن ماذا يحدث عندما يأتى الاعتقاد بنتائج مخالفة لما نتوقعه ؟

بزوغ « الشك » ليس إلا .

وماذا يترتب على الشك ؟

« بحث » عن بديل لهذا الاعتقاد . ويظل هذا البحث قائمـا حتى نعثر على بديل .

ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة إلى الـكشف عن الاعتقاد .

والبحث ، عند بيرس ، هو المنهج العلمى .

والنتيجة بعد هذا ماذا تـكون ؟ .

أن الاعتقاد نسبى بحكم قابليته للتغير . وهذه النسبية رد فعل ضد النزعة الترمتية أو القطعية dogmatism التي كانت تسيطر على أوربا ، وكانت من عوامل هجرة الأوربيين إلى العالم الجديد .

وأن الاعتقاد ليس مطلقاً بحكم أنه غير مجاوز للتجربة .

وهكذا يكون منطق المذهب ، عند بيرس ، أقوى من مقصده .

ولهذا آثر وليم جيمس (١٨٤٢ – ١٩١٠) أن يسير مع المنطق دون المقصد فيربط بوضوح بين الحقيقة من جهة والذاتيـة والنفعيـة والفردية من جهة أخرى ، خاصـة وأن جيمس عاش فى الفـترة التى استكملت فيها أمريكا نظامها الرأسمالى . وهو نظام يقوم ، فى بدايته ، على تمجيد الذاتية بفضل مبدأ المنافسة الحرة .

فالبرجماتية ، عند جيمس ، تتخذ من « العمل » مقياساً للحقيقة. فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة . ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها .

والعمل ، منظوراً إليه من زاوية النفع والضرر ، لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الوحدة ، لأن إدراك الوحدة يستلزم أن يكون القياس موضوعياً .

إذن يظل التباين عند مستوى « الكثرة » ولهذا يبدو العالم ، عند البرجماتي ، وكأنه « كثرى » Pluralistic .

ويلزم من الكثرية إنكار المطلق .

ذات يوم كان وليم جيمس يتحدث مع أصدقائه عن المذاهب التصورية[1] idealism وإذا بواحد منهم يقول إن من مميزاتها تقرير

---

(١) قيل « مثالية » في ترجمة المصطلح الافرنجي ipealism . وينبغي أن نقصر لفظ « مثالية » على النسبة إلى نظرية أفلاطون في المثل والنسبة إلى المثل الأعلى ، وأن نقول « تصورية » للدلالة على المذهب الذي ابتدعه ديكارت وتابعه فيه الفلاسفة المحدثون والافرنج إذ يستعملون لفظاً واحداً هو إن يالزم» يضطرون إلى تمييزه بقولهم id. objectif دلالة على النظرية الأفلاطونية و id. Subjectif دلالة على المعنى الآخر . (المعجم الفلسفي ، ٤٣) .

المطلق فإذا بجمس يصيح فى وجه هذا الصديق قائلا : ملعون هـذا المطلق !

البرجماتية إذن تقبل الكون وهو فى حالة تشتت وتمزق وتفسخ ، وحدات جزئية من المحال إدماجها فى إطار كلى . ويترتب على ذلك أن من حق الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التى تستهويه .

والبرجماتية ، بهذا المعنى ، ليست إلا ترجمة أمينة للنظام الرأسمالى فى بكارته الأولى .

غير أن الرأسمالية المرتكزة على المشروعات الفردية الخاصة لا يمكن أن يكتب لها الاستقرار . فالمنافسة الحرة غير المقيدة ضارة ، فى نهاية الأمر ، بالمشروعات الخاصة ، الأمر الذى يؤدى إلى ضرورة تكتلها واتحادها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فترتقى الرأسمالية إلى الاحتكارية .

ويلزم من هذا التطور الاقتصادى للرأسمالية تغير فى الفكر الفلسفى البرجماتى . فبدلا من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة ، وبدلا من مطلقات متكثرة يقوم « مطلق واحد » .

ووسلية جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢) nstrumenralism تعبير فلسفى رائع عن هذا التعبير . يأخذ ديوى من بيرس فكرة « البحث » ، وينقل عن البرجماتية فكرة « العمل » بعد أن يستبعد منها النفعية والذاتية فيدفع بها إلى مستوى « الحقيقة » . ويستعير من هيجل

فكرة « الروح المطلق » ولكن فى صياغة جديدة هى « الكليات الموحدة » unified wholes والعملية العقلية ليست إلا وسيلة للوصول إلى هذه الكليات الموحدة .

والعملية العقلية ليست إلا ممارسة للأسلوب العلمى الذى يبدأ من الجزئيات وينتهى عند الكليات والكليات ، بدورها ، تتحد وتكون مطلقاً واحداً هو « الإيمان المشترك » لبنى الإنسان .

يقول ديوى فى كتابه « إيمان مشترك » : « نحن نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضى السحيق ، وهى إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة . إن الأمور العزيزة علينا فى الحضارة ليست من صنع أيدينا ، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة ، والتى تكون حلقة من حلقاتها . ومهمتنا هى مسئولية حفظ تراث القيم الذى تلقيناه ، ونقله وتعديله ونشره ، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر أمناً وأيسر تداولا وأعظم انتصاراً مما تلقيناه . وفى هذا تقوم جميع العناصر لإيمان دينى لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس . وقد كان مثل هذا الإيمان فى صميم القلوب الإيمان المشترك لبنى الإنسان . ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان المشترك من السر إلى العلن ، ويتخذ سبيله إلى التحقيق » .

وبالفعل بدأت أمريكا فى النصف الثانى من القرن العشرين تدعو إلى تحقيق هذا الإيمان المشترك . والدعوة إلى هذا الإيمان دعوة جذابة

وساحرة . ولكن ما يحدد قيمة أية دعوة ليس هو الشكل وإنما المضمون .

ولهذا لابد من أن نتساءل : ما مضمون هذا الإيمان المشترك ؟

ليس فى إمكاننا الجواب عن هذا التساؤل إلا من خلال منظمات تتبنى الترويج لهذه الدعوة .

والمنظمات قائمة ، لهذا فإن الجواب ممكن .

ثمة منظمتان دينيتان ، من صنع الولايات المتحدة الأمريكية ، هما « مجلس الكنائس العالمى » و « الحلف الإسلامى » . ولا أدل على ذلك من أن جون فوستر دالاس ، وهو من بين الشخصيات القيادية فى تاريخ مجلس الكنائس العالمى ، كان أحد العناصر القيادية المحركة لإنشاء الحلف الإسلامى وجعل ملك السعودية فى مقام بابا الإسلام يجلس فى مكة ويدير معركة ضارية ضد حركات التحرر الوطنى والدعوة الاشتراكية .

ومن المعروف أن الدعوة للحلف الإسلامى قد تبنت إيديولوجية الاخوان المسلمين وأساسها مبدآن رجعيان هما الحاكمية والجاهلية [1] . والدارس لقرارات مجلس الكنائس العالمى يجد تطابقاً فى الفكر والتعبير مع هذا الفكر الدينى الرجعى .

فلقد قرر مؤتمر نيودلهى عام ١٩٦١ ، وهو أحد مؤتمرات المجلس ،

---

(١) المقصود بالجاهلية هنا هو العصر الحديث .

أنه على الكنيسة أن تواجه الوطن والدولة على أنهما تحت سلطات الله . وهذه هى الحاكمية .

ويصور مفكرو المجلس الحياة فى الدول النامية على أنها تهدد كرامة الإنسان ، وتلقيه إلى الضياع والانهيار بسبب ما يحدث فيها من تغير صناعى وتقدم إقتصادى . وهذه هى الجاهلية .

والنتيجة المحتومة بعد ذلك ماذا تكون ؟

« إيمان مشترك » ولكن بمضمون رجعى .

غير أن هذا الإيمان المشترك لا يقتصر على المنظمات المسيحية والإسلامية وإنما هو فى طريقه إلى المنظمات الصهيونية .

فقد أصدر مجلس الكنائس العالمى كتاباً لواحد من قادة الفكر فيه هو أجبرت دى فريز بعنوان « الإنسان فى مناطق التغير الاجتماعى السريع » . قدم هذا المفكر فى كتابه حلا للنزاع العربى الصهيونى أساسه أن موقف العرب من دولة إسرائيل ليس أكثر من تجمع بدائى عنصرى لا يختلف عن التجمع القبلى أو النازى . إنه لكى يرتفع العرب عن هذا المستوى المتدهور لابد أن تكون إسرائيل طرفاً فى تضامن يكون مجتمعا يوجه إليه العرب ولاءهم .

ونسأل : أليس هذا مطلبا أمريكيا فى المقام الأول ؟

نعم ، هو كذلك .

ثم نضيف ، فى ألم مرير ، أنه مطلب يستند إلى فكر فلسفى محوره « إيما مشترك » خادع .

المادية والنقدية التجريبية

ليس ثمة ماركسية ، إنما ماركسية لينينية .

لماذا ؟

لأن ثمة إضافة نظرية وعمليه من لينين إلى ماركس . وكتاب « المادية والنقدية التجريبية » هو الإضافة النظرية ، وفيه يطرح « لينين » مفهوم مغلوط عن المادية كما هو كائن عند من يعارض الماركسية فى صورتها « المادية الديالكتيكية » ، ويزعم فى ذات الوقت أنه ماركسى .

وفى رأى « لينين » أن ثمة صنفاً من الفلاسفة يدعو إلى المذهب الفلسفى الذى يروق له ، وأن ثمة صنفاً آخر يتبنى الماركسية ويشوهها فى ذات الوقت . واهتمام « لينين » ، فى هذا الكتاب ، ينصب على هذا الصنف الثانى ، وهو صنف ، فى حقيقة أمره ، يؤثر « النقدية التجريبية » التى يمثلها كل من « ماخ » و « أفيناريوس » ويتبعهما نفر من الفلاسفة الروس من أمثال « بوجدانوف » و « يوشكوفتش » .

أساس « النقدية التجريبية » مبدآن :

مبدأ « الإقتصاد فى الفكر » ، وفحواه أن العالم الخارجى مكون من « عناصر حيادية » أى « إحساسات » ليس إلا ، وبالتالى فإنه يلزم تنقية التجربة من معانى المادة والضرورة والعلية .

والمبدأ الثانى هو « مبدأ التنسيق » ، ويقوم على الربط بين الذات والموضوع . بيد أن هذا الربط يتم لحساب الذات ، ومن ثمة فالنقدية التجريبية تبرير للتصورية [1] .

و « لينين » رفض « النقدية التجريبية » لأنه يرفض هذين المبدأين . ورفضه مردود إلى التباين الجوهرى بين « النقدية التجريبية » و « المادية الديالكتيكية » إزاء نظرية المعرفة . والفصل الأول من كتاب لينين هذا شاهد على ذلك ، فعنوانه « نظرية المعرفة عند النقدية التجريبية والمادية الديالكتيكية » . وتقديم مسألة المعرفة على غيرها من المسائل الفلسفية الأخرى يعنى إظهار الأسباب الأولى التى تحدو بكل فيلسوف إلى سائر آرائه .

وثمة سؤالان تدور عليهما نظرية المعرفة .

* هل العقل يعقل العالم الخارجى ؟

* وهل يعقله على حقيقته ؟

يقول « لينين » ، نقلا عن « انجلز » ، أن جواب الفلاسفة فى جلتهم بالإيجاب . و « انجلز » يقصد الماديين ، كما يقصد التصوريين المتسقين مع أنفسهم مثـــل « هيجل » الذى يرى أن المطلق

(١) أنظر ، ص ٣٦ .

هو الوجود الواقعى بيد أن ثمة فريقاً من الفلاسفة يذهب إلى التشكك فى إمكانية معرفة العالم الخارجى كما هو فى حقيقته . من هذا الفريق « هيوم » و « كانط » رغماً بينهما من افتراق .

« فهيوم » معدود من بين اللا أدريين ، إذ هو يسلم بالمبدأ الحسى القائل أن المعرفة مقصورة على المحسوس ، ثم يذهب إلى نتيجته المنطقية فيبلغ إلى « الظاهرية » المطلقة التى ترد المعرفة إلى « ظواهر » الأشياء ذاتها ، من حيث أن ليس لنا أية دراية بالأشياء ذاتها .

أما « كانط » فيعد من التصوريين بمقتضى مبدئه القائل ، أننا لا ندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها . ولكنه لا يمضى إلى نهاية الشوط ، إذ هو يقر وجود الأشياء فى ذاتها ، رغم عدم قدرة الإنسان على معرفتها .

ومع ذلك فثمة اتفاق ، فى رأى « انجلز » ، بين « هيوم » و « كانط » من حيث القول أن ثمة عازلا بين الظاهرة والشىء الموجود وراء الظاهرة ،أو بين الإدراك والشىء المدرك، أو بين «الشىء فى ذاته » و « الشىء بالنسبة إلينا » .

وبفضل هذا الاتفاق فإنه ليس من العجيب أن تكون فلسفة الماخيين خليطاً من الهيومية والكانطية ، وأن يكون هذا الخليط ركيزة لنقد « المادية » على النحو الذى تدعو إليه الماركسية .

فالماخيون ، فى رأى « لينين » ، كانطيون حين يقولون إن المــادة هى الىشء فى ذاته ، والشىء فى ذاته غير معقول وغير معروف . وهم هيوميون حين يقررون أن السبب فى كونهم كذلك مردود إلى قول ماخ « إن الأشياء جملة إحساسات » وإلى قول أفيناريوس « إن الاحساس هو الوحيد الذى يمكن أن نفكر فيه على أنه الموجود » . بيد أن هذا القول أو ذاك من شأنه أن يرد الماخية إلى البركلية ، أى إلى فلسفة « بركلى » على حد قول « لينين » .

وكيف يكون ذلك كذلك ؟

جواب « لينين » أن الأشياء ، عند « بركلى » ، جملة أفكار ، والأفكار كيفيات محسوسة أو احساسات ، والعقل مدرك لها . وماهو مدرك فهو موجود ، وما ليس مدركاً فهو غير موجود ، أى أن « الوجود ادراك » . وهــذه عبارة مأثورة عن « بركلى » ، ومنها انكار المادة لازم .

وإلى التدليل على إنكار المادة تصدى « بركلى » فى رسالته « نظرية جديدة فى الرؤية » ، إذ أوضح فيها أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها . أما إدراك هذه الكيفيات الأولية فمردود إلى اللمس وحده . يقول « إن معانى البصر ، حين يعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة ، لا تدلنا على أشياء موجودة على

تلك المسافة ، وإنما تنبهنا فقط إلى ما سوف ينطبع فى ذهننا من معانى اللمس (أى الاحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة » .

ومن هذه الزاوية ينعت « لينين » البركلية بأنها « تصورية ذاتية » أو « أحادية تصورية » ، بمعنى أن الأنا وحده هو الموجود ، وأن الفكر لا يدرك سوى تصوراته .

والماخية ، فى رأى « لينين » ، ليست سوى هذه التصورية الذاتية أو الأحادية التصورية .

ولكن ما الذى يدفع الماخية إلى المضى بالمذهب الحسى إلى التصورية دون المادية ؟

إثارة هذه السؤال أمر لازم لأن « لينين » يقر أن المحسوس نقطة البداية فى المعرفة ، ولكنه على الضد من الماخيين يعترف بضرورة المادة كأساس للامكانات الدائمة للاحساسات . وهذه الضرورة ضرورة افتراض ، ذلك أننا لا ندرك من المادة سوى أشكالها . والسبب ، عند « لينين » ، أن الإحساسات مرتبطة بالأشكال العليا من المادة ، أى المادة العضوية . ويترتب على ذلك أن المادة أولية ، والإحساس ثانوى ، وكذلك الفكر والوعى . وهذه هى « المادية » فى مقابلة « التصورية » التى تقرر ، على الضد من ذلك ، أن الفكر أولى والمادة ثانوية .

والمقابلة هنا واضحة بين المادية والتصورية . ورغم هذا الوضوح

فقد اندفع بعض الماركسيين الروس ، من أمثال « بوجدانوف » و « يوشكوفتش » ، إلى تبنى الماخية .

السؤال إذن :

لماذا ؟

جواب « لينين » أن سبب ذلك مردود إلى أحد أمرين .

إما قصور فى رؤية التناقض بين الماركسية والماخية أو قصور فى الوعى إزاء الانحدار تجاه التصورية .

القصور ، فى الحالتين ، أصل نشأته كامن فى أن الماخيين الروس قد وجهوا نقداً إلى كانط من وجهة نظر « هيومية » ، و« بركلية » ، فتبنوا حسية هيوم وانتهوا بها عند تصورية بركلى . والانتقال من الحسية إلى التصورية ممكن فى غياب شروط معينة ، كما أن الانتقال من الحسية إلى المادية ميسور فى حضور شروط معينة .

من بين هذه الشروط « الممارسة » على حد قول « انجلز » . ومعنى ذلك — على حد تعبير « ماركس » — أن الممارسة تفضى بالضرورة إلى اقرار المادية فى نظرية المعرفة. ويمكن تصوير هذا التعبير بمعادلة رياضية على النحو الآتى :

نظرية المعرفة × الممارسة = المادية .

ومن ثم فالفصل بين الممارسة ونظرية المعرفة يفضى حتماً ، إما إلى

تصورية بركلى ، وإما إلى لا أدرية هيوم . وماخ قد فصل بالفعل بين الممارسة ونظرية المعرفة .

وعلام تدل الممارسة ؟

إنها تدل على الحقيقة .

ولكن أية حقيقة ؟

للجواب عن هذا السؤال يثير لينين سؤالين :

* السؤال الأول :

هل ثمة حقيقة موضوعية ؟ أى هل فى مقدور المعانى الإنسانية أن تكون ذات مضمون لا يتوقف على الذات،أى لا يتوقف على الانسان أو على الإنسانية ؟

* والسؤال الثانى يلزم من السؤال الأول :

إذا كان ذلك كذلك ، فهل المعانى الإنسانية التى تعبر عن الحقيقة الموضوعية تعبر عنها مرة واحدة وإلى الأبد ، أى تعبر عنها ككل،إطلاقاً وبلا شروط ،أم أنها تعبر عنها بطريقة تقريبية ونسبية ؟

وللجواب عن هذين السؤالين يحيلنا « لينين » إلى سؤال طرحه انجلز فى كتابه « ضد دوهرنج » فى مفتتح الفصل التاسع من الجزء الأول .

هل منتجات المعرفه الإنسانية تتصف باليقين المطلق ؟

جواب « انجلز » إيجاباً وسلباً معاً . فالحقيقة المطلقة ممكنة ولكنها ليست ممكنة إلا فى اللانهاية . وتفسير ذلك أن ثمة تناقضاً بين الفكر الإنسانى من حيث هو مطلق ، وبينه من حيث هو محدود فى تحققه فى كل إنسان على حدة . ورفع هذا التناقض ليس ممكنا إلا فى تقدم لامتناه للانسانية .

بيد أن هذا التفسير ، على حد قول « انجلز » ، يثير تساؤلا عن مسألة « نسبية المعرفة » التى يروج لها الاخيون فيتوهمون أن النسبية تستبعد اقرار امكان الحقيقة المطلقة .

وهنا يدفع « انجلز » عن العقل شبهة العجز عن إدراك الحقيقة المطلقة ، ويثبت له القدرة على البلوغ إليها، فيقرر أن ليس ثمة فاصل حاسم بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية فى نظر « المادية الديالكتيكية » .

ونفى هذا الفاصل مردود إلى أن « النسبية » لا تعنى « الذاتية » [1] Subjectivism ، ذلك أن المادية الديالكتيكية تقر النسبية ، ولكن لا تقرها بمعنى إنكار الحقيقة المطلقة ، ولكن بمعنى الاقتراب من هذه الحقيقة .

---

(١) أى أن المعرفة هى من العارف المنفصل بالمعروف .

وإشكال الماخيين ، فى رأى « لينين » ، ناجم من أنهم ينقدون المادية الديالكتيكية من غير أن يعلموا شيئاً عن الديالكتيك أو عن المادية .

فالمادية تقر أن الحواس تعطينا صوراً دقيقة عن الأشياء ، وأن فى إمكان الإنسان معرفة «الأشياء فى ذاتها » وبالتالى فليس ثمة تباين بين الظاهرة والشىء فى ذاته ، وإنما التباين قائم بين ما هو معروف وما لم يعرف بعد .والديالكتيك قائم بين ماهو معروف وما لم يعرف بعد ، بمعنى أن المعرفة لن تكون « ثابتة » ولن تبلغ أبداً إلى « الدجماطيقية »

فما هو « ثابت» هو القول فقط « بانعكاس » العالم الخارجى على العقل الإنسانى ، وليس من حقنا بعد ذلك الحديث عن ثابت آخر ، أى عن «ماهية » أخرى أو « جوهر » آخر.

ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، تكون المادية الديالكتيكية منهجاً علمياً . ومن حيث هى منهج علمى يمكن تحديد ماهية العلم .

ونسأل : ما العلم ؟

هو جملة قوانين .

ولكن ثمة قوانين تخص العقل ، وأخرى تخص الطبيعة

فما الصلة بينهما ؟

يقول « انجلز » فى كتابه « لودفيج فويرباخ » إن القوانين العامة

للحركة ، سواء الخاصة بالعالم الخارجي أو بالعقل ، مماثلة في الجوهر ومتباينة في التعبير . هي مماثلة في الجوهر لأن العقل من منتجات الدماغ ، والإنسان ذاته من نتاج الطبيعة . وهي متباينة في التعبير بمعنى أن العقل الإنساني يستخدمها عن وعي ، في حين أن هـذه القوانين تؤكد ذاتها بلا وعي على هيئة ضرورة خارجية في الطبيعة ، في معظم مراحل التاريخ الإنساني .

القانون إذن ، على مستوى الوعي أو اللاوعي ، موضوعي .وحيث أن القانون ينطوي على العلية والضرورة ، فهما إذن موضوعيان .

وهنا يثار سؤالان :

• هل الضرورة تنفي الحرية ؟

• وهل الموضوعية تفترض ثبات القانون؟

أما عن الضرورة والحرية فجواب «لينين» متأثر بقول «هيجل» « أن الحرية تقدير للضرورة » . تفصيل ذلك أن الحرية ليست في الاستقلال عن القوانين الطبيعية، ولكن في معرفة هذه القوانين ، وفي إمكان الإفادة منها لتحقيق أغراض معينة . ومعنى ذلك أن الحرية تقوم على الضرورة ، أو بعبارة « انجـــلز » الضرورة الطبيعية أولية والحرية الانسانية ثانوية . وليس من مبرر بعد ذلك للتحدث عن «ضرورة عمياء » إلا من حيث أنها مجهولة بالنسبة للانسان . ويكون جهد الانسان عندئذ هو في تحويل الضرورة العمياء ، أي « الضرورة في

ذاتها » إلى « ضرورة لذاتنا » على غرار تحويل «الشيء فى ذاته» إلى «الشيء لذاتنا». وبذلك تسقط حجة الماخيين القائلة بأن القانون الطبيعى معنى منطقى أو ميتافزيقى أو وثنى ليس إلا ، بسبب أنه مماثل للشيء فى ذاته بالمعنى الكانطى .

وأما عن الموضوعية وعلاقتها بثبات القانون فالذى دفع « لينين » إلى طرح هذا السؤال هو تأثر الماخيين بما يسمى بـ«أزمة الفزياء الحديثة» وهو عنوان الفصل الثامن من كتاب بوانكريه المعنون « قيمة العلم »

يقول « بوانكريه » إن أزمة العلم هى أزمة مبادئه . فقد اهتز « مبدأ حفظ الطاقة » بسبب اكتشاف ظاهرة « النشاط الاشعاعى » لمادة «الراديوم» . كما اهتزت مبادىء أخرى مثل «مبدأ حفظ الكتلة» بسبب « نظرية الالكترون » التى كشفت عن أن المادة ذات طبيعة كهربائية فى أساسها ، بمعنى أن الذرة لم تعد « جزءاً لايتجزأ» إذ هى مكونة من جسيمات محمله بشحنات كهربائية موجبة وسالبة . واهتز مبدأ «نيوتن» القائل بأن «لكل فعل رد فعل مساو له فى القوة ومضاد له فى الاتجاه »

ويخلص « بوانكرية » من أزمة الفزياء هذه إلى القول بأننا نحيا فى « عصر الشك » ، الشك فى مفاهيم الفزياء القديمة ومبادئها . فلم تعد الطبيعة هى التى تفرض علينا معانى الزمان والمكان ، وإنما نحن الذين نفرض عليها هذه المعانى . والنتيجة أن هذه المعانى ليست صوراً

فوتوغرافية عن الطبيعة ، بل هى من منتجات الوعي الانسانى . وما النظريات العلمية التى يقال إنها حقيقة إلا أنفع النظريات ، ذلك أنها رموز مجردة يركبها العقل للتعبير عن العلاقات المشاهدة بين الظواهر . فبالنسبة إلى إدراكنا للأشياء نجد أن المكان الاقليدى ذا الأبعاد الثلاثة أنفع من الأمكنة المفترضة فى الهندسات اللاإقليدية وليس له غير هذه الميزة . ونظرية كوبرنيكس مجرد فرض وهى لا تمتاز على نظرية بطليموس إلا بأنها أبسط وأنفع .

ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، يمكن أن يقال عن النظريات العلمية ، فى رأى « بوانكريه »، أنها اصطلاحية أو مواضعات

بيد أن « لينين » يلاحظ أن « بوانكريه » ليس هو المنظر لأزمة الفزياء الحديثة، وإنما المنظر لها آخرون من أمثال «لوروا» و«دوهيم»

فقمة التصورية فى تفسير مفهوم العلم يمثلها « لوروا ». فالنظريات العلمية ، فى رأيه ، رموز اصطلاحية . « إنها بطبيعتها غير قابلة للتحقيق، ولا يمكن أبداً اخضاعها لضوابط الملاحظة. انها فى الواقع تعريفات لرموز ، وتبعاً لذلك يمكن تعديلها إلى غير نهاية » .

فكريات من هذا القبيل، فى رأى « لينين »، يمكن أن يقال عن صاحبها أنه عالم فزياء ولكن ليس فى إمكان أحد أن يعده فيلسوفاً .

أما « دوهيم » فهو فى رأى « لينين » يترنح بين التصورية والمادية الديالكتيكية . فهو تصورى حين يقول « إن التجربة فى الفيزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الوقائع ، بل هى أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية » و « القانون الفزيائى هو من خلق العقل » . ولكنه يقترب من المادية الديالكتيكية حين يقول إن « الأجسام ليست رموزاً للإحساسات وإنما الإحساسات هى رموز الأجسام » . وكذلك حين يقول إن أى قانون فى الفزياء قابل للتغير باستمرار بحكم مواجهته للواقع ومن ثم فإن النظرية الفزيائية فى إمكانها مع الوقت أن تكون « انعكاسا » للواقع . والمنهج التجريبى يعجز عن تفسير هذه الحقيقة . ومعنى قول « دوهيم » هذا أن ثمة منهجاً آخر غير المنهج التجريبى ، وأن « الانعكاس » لا يعنى أكثر من استقلال الوجود عن الفكر . وهذه هى وجهة نظر المادية الديالكتيكية .

و « لينين » فى نهاية المطاف ، يرى أن العلم الحديث شاهد حتى على صحة المادية الديالكتيكية . ولكن لا يعنى ذلك أن المادية الديالكتيكية ترقى إلى مستوى « المعتقد » dogma ، إذ هى ليست إلا منهجاً علمياً . وهذه هى النغمة السائدة فى كتابات لينين .

قضية الانسان

فى الفلسفة السوفيتية المعاصرة

تعريف مأثور لماركس عن الإنسان أنه « جملة علاقات اجتماعية ».
بيد أن هذا التعريف ينطوى على إشكال يصاغ فى سؤال :

أين « ذاتية » الإنسان فى هذا التعريف ؟ .

الإشكال قائم هنا فى جوهر الفلسفة الماركسية من حيث أنها تستند إلى قوانين موضوعية لتفسير الظواهر الاجتماعية . ومن شأن « الموضوعية » استبعاد « الذاتية » أو على الأقل طمسها بإحالتها إلى الموضوعية ، والنتيجة المحتومة : تساؤل عن مصير العلوم الاجتماعية أو الانسانية التى تتخذ من الإنسان موضوعا لها .

فى الفلسفة السوفيتية المعاصرة ثمة محاولات لمواجهة هذا الإشكال فى ميدان علم الاجتماع وعلم الأخلاق مطروحة فى هذا المقال من خلال مناقشات أدرتها مع المتخصصين فى هذا الميدان حين كنت فى زيارة علمية للاتحاد السوفيتى لمدة عام – من أكتوبر ١٩٦٨ إلى أكتوبر ١٩٦٩

فى كلية الفلسفة بجامعة لننجراد ، التقيت بيدف وهو أحد البارزين من علماء الاجتماع ، وهو يتقدم مجموعة من الباحثين فى إجراء تجارب علمية على العمال والمهندسين فى بعض مصانع لننجراد بهدف دراسة اتجاهات هؤلاء نحو العمل . والذى دفع هؤلاء الباحثين إلى تحليل هذه الظاهرة هو

ملاحظتهم أن ثمة مسافة بين مايعتقده الانسان ومايصدر عنه من أفعال ومن ثم ينبغى البحث عن العوامل المعوقة لتنفيذ مايعتقده الإنسان . وهذه العوامل ليست موضوعية فحسب وإنما هى ذاتية بالضرورة .

فقدلوحظ أن « روح المبادرة » هى التى تدفع العامل إلى التقدم فى عمله إذ تجذب معها جملة من الخصائص منها الوعى المهنى ومعنى النظام ، وتسمح له بعد ذلك أن يكون سيد المشروع . ومعنى ذلك أن روح المبادرة تفوق فى قيمتها قيمة الأجر المادى فى المجتمع الاشتراكى وهذا على الضد من المجتمع الرأسمالى حيث المال ليس مجردوسيلة لإشباع الاحتياجات البيولوجية والمادية ، ولكنه كذلك شرط النجاح فى الحياة بل شرط التقدم الاجتماعى .

فماذا يعنى النجاح فى نظر المجتمع الرأسمالى ؟

إنه يعنى ارتفاعاً فى الأجر ، وبالتالى زيادة فى المال على حد تعبير الباحثين الأمريكيين ستراوس وسويلز * .

أما فى المجتمع الاشتراكى فإن المال يفقد دلالته كرمز على الثراء ، بل ماهو أهم من ذلك أن الثروة ذاتها لن تكون حجر الزاوية فى بناء الشخصية ، على حد تعبير ليدف .

وهنا قلت ليدف إن هذه التفاتة إلى الإنسان من حيث هو « ذات »

---

* J.Strauss&L.Soiles : Personnel, The Human Problem of Managêment, N. Y. 1960, 28.

وليس فقط من حيث هو « موضوع » .

وإذا بيدف يستطرد قائلا :

تقصد أن ماركس لم يعالج الإنسان على أنه ذات وإنما على أنه موضوع . اذن قلها صراحة ، فهذا هو رأيي كذلك .

وعندئذ سألته :

أليس من شأن هذه الالتفاتة أن تحدث تعديلا في بعض المبادىء الماركسية ؟

وكان جوابه :

ليس ثمة مانع من إحداث هذا التعديل إذا لزم الأمر .

والواقع أن مالحته من مناقشات مع غيره من الفلاسفة وعلماء الاجتماع هو التركيز على الديالكتيك بين ما هو ذاتي وماهو موضوعي ، ولكن بدرجات متفاوتة .

فالمدرسة الاجتماعية ، في كلية الفلسفة بجامعة موسكو بقيادة اندريفا رئيسة قسم الاجتماع في هذه الكلية ، تبرز أهمية العوامل الذاتية ولكن بشرط النظر إليها في ضوء القوانين الموضوعية للمادية التاريخية . ومن هذه الزاوية فإن أندريفا تقرر أن الماركسية لم تهمل بمعالجة الإنسان من حيث هو ذات . وخداع البصر في تصور هذا الاهمال مردود إلى الزعم بأن الماركسية تدعو إلى « الحتمية الاقتصادية » .

وهى دعوة مرفوضة من قبل ماركس ولينين . فثمة ديالكتيك بين الحتمية واللاحتمية تتمثل فى ظاهرة « الصدفة » .

وهنا سألت اندريفا :

إلى أى مدى تتحكم الصدفة ؟

وكان جوابها :

إلى الحد الذى تقول فيه إنه لولا لينين لما اشتعلت الثورة الروسية. ومع ذلك فما كان فى مقدور لينين أن يشعل الثورة من غير الاستناد إلى القوانين الموضوعية . ومعنى ذلك فى عبارة أخرى أن التنبؤ ممكن فى مجال العموميات ، ولكنه غير ممكن فى مجال التفصيلات والجزئيات. وفى هذا المجال الثانى تبرز العوامل الذاتية الخاصة بالأفراد والمجتمعات .

ثم استطردت أندريفا قائلة :

من هذه الزاوية ، زاوية ادراك العوامل الذاتية ، فإنى أتعاطف مع المدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع الامبريقى الأمريكى بزعامة روبرت مرتون وتالكوت بارسونز . فهذه المدرسة تذهب إلى دراسة سلوك الإنسان من حيث هو سلوك اجتماعى. ومن شأن هذه الدراسة أن تسهم ، بطريقة عينية، فى الكشف عن بنية الشخصية .

ثم تقول أندريفا إنها تتفق مع بارسونز فى نقده لعملية الاستقطاب التى تجريها المدرسة السلوكية حيث لاترقى نظرية « السلوك » عندها

إلى أن تكون نظرية « الفعل » ، لأن السلوك — فى رأى المدرسة السلوكية — يخلو من الوعى والإرادة والغائية والقيمة .

بيد أن أندريفا تأخذ على المدرسة الوظيفية أنها تقف عند «شكل» الفعل وليس « مضمون » الفعل ، بسبب أنها تهمل نسق العلاقات الاجتماعية الذى يتكون عبر التاريخ الإنسانى ، وتنسى هذه المدرسة أن سلوك الفرد ليس فى الإمكان تفسيره إلا بالاستناد إلى الكيفية التى يتكون بها الواقع الاجتماعى . وهنا تذكر أندريفا قول ماركس أن الإنسان ليس نقطة بداية للبحوث الاجتماعية ، إذ هو « نتاج واقع اجتماعى وعلاقات اجتماعية » ، ولكنه فى ذات الوقت « معطى » تجريبى للبحوث الاجتماعية، بشرط أن ينظر إلى هذا « المعطى العينى » على أنه « تركيب » بمعنى أنه محكوم بقوانين موضوعية هى قوانين التطور الاجتماعى .

والذى يلفت النظر فى هذه الرؤية الماركسية المعاصرة للديالكتيك بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى أنها على غير الشائع والمألوف عن الماركسية . فما هو شائع ومألوف عنها يدور على «الحتمية الاقتصادية» أو « القدرية التاريخية » الأمر الذى يمتنع معه البحث فى الإنسان من حيث هو ذات ، أى من حيث هو موجود « يتجاوز » ماهوموضوعى .

والسؤال الجوهرى عندئذ هو :

ما حدود هذه المجاوزة ؟

وماذا عن هذه المجاوزة فى مجتمع طبقى ، وماذا عنها فى مجتمع لا طبقى ؟

والجواب عن هذه الأسئلة يتوقف على نوع العوامل التى تتحكم فى تطوير الإنسان وفى « تفرده » ، فثمة عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية .

وقد دار الجدل حول أهمية هذه العوامل فى السنتين الأخيرتين على صفحات مجلة « مسائل فلسفية » التى يصدرها معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى بين اثنين من الفلاسفة المرموقين : دوبرفسكى واليتكف .

يذهب دوبرفسكى إلى أن العوامل الفسيولوجية ، ومن بينها عامل الوراثة ، هى التى تفسر لنا تفرد عبقرى مثل موتسارت . أما اليتكف فيقرر على الضد من دوبرفسكى فى مقال له مشهور ومنشور فى مجلة « مسائل فلسفية » ، ١٩٦٨ ، عدد ١١ بعنوان « الظاهرة النفسية والدماغ » يقرر فيه أن الدماغ والتركيب الفسيولوجى للانسان ليس سوى الحامل لخصائص الشخصية التى تتسبب فى تكوينها عوامل اجتماعية . أما الحامل ذاته فليس فى إمكان العلم أن يدلل على تأثيره وفاعليته .

وحجة اليتكف فى ذلك أن العلم لم يحفظ لنا العوامل الفسيولوجية التى لعبت دورها فى تكوين ألحان موتسارت مثلا ، ومن ثم فليس من سبيل إلى التحدث عن هذه العوامل . وحجته كذلك أنه ليس فى

إمكان العلم أن يتنبأ بمستقبل أى مولود جديد . والنتيجة التى يخلص إليها اليتكف أن الناس متساوون بيولوجياً ، ولكنهم مختلفون بسبب انتمائهم إلى أبنية اجتماعية متباينة .

وحين كنت أتحدث مع اليتكف حول هذا الموضوع اقترح ضرورة رؤية تجربة فريدة فى نوعها يشرف عليها أحد العلماء المرموقين فى الاتحاد السوفيتى وهو ميشريكوف ، ومكانها « معهد الأطفال المشوهين » فى زاجورسك إحدى ضواحى موسكو وبالفعل ذهبت إلى هذا المعهد بصحبة هذا العالم المتواضع ميشريكوف ورافقتنا سيدة على غرار « هيلين كيلر » واسمها « اسكارا خودفا » وهى حاصلة على درجة « الكانديدات » وموضوع رسالتها « كيف أرى العالم و كيف أتقبله ؟ » .

وأمضينا سوياً يوماً كاملاً فى هذا المعهد بين الرؤية والاستماع والمناقشة . والمعهد به خمسون من الفتيان والفتيات يتسمون بفقدان حاسة السمع والبصر والنطق أو على الأقل حاستى السمع والبصر . ومع ذلك فقد ارتقوا إلى درجة لا بأس بها من المعرفة الإنسانية .

وفى رأيى أن هذه التجربة من شأنها أن تحسم — إلى حد بعيد — هذا الجدل الدائر حول أهمية العوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية فى « تفرد » الإنسان .

ومن بين الأفكار الحاسمة التى يتبناها ميشريكوف حين سألته

الفارق بين الانسان والحيوان أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى
ولد بدون أشكال معينة من السلوك ، أى أنه ليس ثمة سلوك « قبلى »
إن صح استخدام هذا التعبير . أما الشمبانزى ، مثلا ، فإنه يولد ومعه أشكال من سلوك موروثة ، أى « قبلية » . وثمة أغنية شعبية يرددها ميشريكوف مؤداها أن البيغاوات تغنى فى الأقفاص ، ولكنها تنسى ما تغنيه فى الغابات . وحتى إذا تمكن الشمبانزى من اكتساب بعض العادات الإنسانية فالإنسان فى مقدوره اكتساب آلاف العادات ، بل إن الشمبانزى يتدرب عدة مرات لكى يكتسب عادة معينة فى حين أن الإنسان تكفيه مرة أو مرتين .

وحين سألته عن السبب فى هذا الفارق بين الإنسان والشمبانزى كان جوابه أن هذا الفارق مردود إلى أن الذى يقود عملية التعلم هو الطفل ذاته وليس المعلم . إن مهمة المعلم ليست سوى الإجابة عن السؤال الذى يطرحه الطفل وليست الإجابة عن السؤال الذى لم يطرحه بعد .

وهنا قلت لميشريكوف :

معنى رأيك هذا أن الطفل ليس كائناً سلبياً ، وليس صفحة بيضاء كما يزعم الفيلسوف الإنجليزى جون لوك .

وكان تعليق ميشريكوف :

نعم ، إنه ليس بالدقة صفحة بيضاء . ذلك أن تعامل الطفل مع

الأشياء التى تموضعت فيها الخبرة البشرية خلال آلاف السنين تعنى فى ذات الوقت فهم الحكمة البشرية المتموضعة فى هذه الأشياء .

وتعامل الطفل مع الأشياء يتم على درجات :

الدرجة الأولى تبدأ بتعلم الطفل كيفية استخدام أدوات المأكل والمشرب والملبس ، والحركات التى يمارسها المعلم ويبادله إياها الطفل هى مجرد « رموز » لا ترقى إلى مستوى الألفاظ .

والدرجة الثانية تبدأ حين تنفصل الرموز عن الموضوعات الحسية وتتحول إلى ألفاظ . وعندئذ تصبح الألفاظ وسيلة لتكوين علاقات انسانية . ومعنى ذلك ، فى رأى ميشريكوف ، أن شرط تعلم اللغة هو تجربة الطفل الخاصة واحتياجاته الباطنية . أما تدريب الطفل على تعلم اللغة دون أن يكون ثمة علاقات بين احتياجاته وبين الألفاظ التى يتعلمها فمعنى ذلك تنشئة طفل ثرثار يتحدث عن أشياء لا يعرفها .

ولكن ماذا يعنى كل هذا الذى يقوله ميشريكوف ؟

إنه يعنى ، فى رأيى ، أن ثمة « شيئاً قبلياً » داخل الإنسان . ذلك أن « إيجابية » الطفل فى التعلم تفيد أن ثمة شيئاً قبلياً كان فى البداية مكتسباً ثم أصبح مع التطور فطرياً . وكنت أحاول أثناء الحوار مع ميشريكوف الإشارة إلى هذا المعنى تارة على هيئة استفسار وتارة على هيئة سؤال .

وذات مرة قال ميشريكوف مداعباً :

أيها الرفيق : إشارتك هذه فيها من الحدة ما يدفعنى إلى توليد أفكار جديدة .

وأثناء تجوالى فى المعهد ومحادثاتى مع الفتية والفتيات لمحت « تعدد » مواهبهم فطلبت من ميشريكوف تفسيراً لظاهرة « التعدد » لعل فيها تعليلا لظاهرة « التفرد » .

وكان جوابه أن الفوارق الفسيولوجية بين هؤلاء الفتية تلعب دوراً ملحوظاً . والشاهد على هذه الفوارق تباين الاضطرابات الفسيولوجية التى تلازم كل واحد من هؤلاء الفتية . ومن هنا يختلف ميشريكوف مع الينكف ، ولكنه لا يدخل معه فى صدام مباشر إذ أن الينكف يعتز بعلاقته مع ميشريكوف ، ثم هو يزور المعهد فى الفينة بعد الفينة لتدريس الفلسفة لهؤلاء الفتية .

بيد أن ميشريكوف يقترب من الينكف حين يقرر أن الفوارق الأساسية هى الفوارق الاجتماعية . ولكنه يضيف إلى العوامل البيولوجية والاجتماعية عاملا ثالثاً هو التكنولوجيا المعاصرة ، إذ بفضلها يتحرر الإنسان من العمل الآلى فيندفع إلى الخلق والابتكار . إلا أن عملية الخلق والابتكار تزداد ثراء فى المجتمع الاشتراكى المتطور .

وقضية الخلق والابتكار مرتبطة بقضية الحرية ، وقضية الحرية قضية أخلاقية فى المقام الأول .

ولـكن قبل طرح أية قضية أخلاقية ثمة سؤال لابد أن يثار عن إمكان تأسيس « علم أخلاق ماركسى » .

والذى دفعنى إلى طرح هذا السؤال هو الرأى الشائع بأن كلا من ماركس وانجلز قـد نادى بضرورة استبعاد الأخلاق ، من حيث هى علم معيارى ، من ميدان الفلسفة والعلوم الاجتماعية . والحجة المتداولة فى تبرير هذا الرأى الشائع قول انجلز أن الفلسفة ينبغى أن تقتصر على أن تـكون نظرية لقوانين الفـكر ، وأن تـكون منطقاً صورياً ومنهجاً علمياً ، ولـكن من حيث تطورها الديالـكتيكى [1].

وعلى الضد من هذا الرأى الشائع كان الجواب عن سؤالى بالإيجاب لـكن مع اختلاف فى وجهات النظر .

فلفيل مثلا [2] ، يقرر أن علم الأخلاق كامن فى الماركسية ، وأن عدم تأسيسه مردود إلى انشغال المفـكرين الماركسيين بتدعيم الثـورة الشيوعية . ثم يستطرد قائلا بأن الفلاسفة السوفيت يهتمـون اليوم بتأسيس هذا العـلم . ومن ثم فقد انفصل قسم الأخلاق عن قسم علم الجمال فى جامعة موسكو بعد أن كان يضمهما قسم واحد حتى ديسمبر عام ١٩٦٨ .

---

(1) Engles: Feuerbach & the Outcome of Classical German Philosophy, p. 59

Anti-duhring, p. 39,40.

(٢) رئيس قسم التاريخ الفلسفة الأجنبية بكلية الفلسفة بجامعة موسكو .

أما سمسونفا ،[1] فإنها تقرر أن هـذا الرأى الشائع مردود إلى الربط العضوى بين الأخلاق والقيم ، بمعنى أن الأخلاق هى علم القيم . وليس هذا هو علم الأخلاق فى رأيها . ثم إن هذا الرأى الشائع مردود كذلك إلى الدعوة القائلة بأن علم الأخلاق الماركسى موضوعه المثل العليا الشيوعية . فمن شأن هذه الدعوة أن تقصر علم الأخلاق على مجال دون آخر ، فى حين أن القضية الرئيسية لهذا العلم هى التأسيس الأخلاقى لجميع مجالات الحياة . وقد وضع الماركسيون الـكلاسيكيون أساس هذا العلم وبقى استكمال البناء .

والسؤال الآن :

ما القضية الرئيسية فى هذا البناء ؟

فى رأى سمسونفا أنها مسألة حرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية ، ذلك أن السلوك الأخلاقى يفيد الوعى الذاتى .

ولـكن مسألة الذاتية هنا تثير سؤالا حول علاقتها بالمسألة الاجتماعية .

وهنا تقول سمسونفا إن الجواب عن هذا السؤال يستلزم التحليل الاجتماعى للوعى الأخلاقى، الأمر الذى يؤدى إلى تأسيس علم الأخلاق الاجتماعى . وهذا العلم يدور على دراسة العوامل الاجتماعية لظهور

---

(١) أستاذة علم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة موسكو .

الوعى الأخلاقى الاشتراكى ، وتصنيف أنواع الأخلاقيات قبل تحقيق الاشتراكية ، وتطور الحاجات الروحية والمادية للانسان . وهذه كلها دراسات تجريبية لم تكن مطروحة فى الاتحاد السوفيتى ، بل لم تكن مطروحة خارج الاتحاد السوفيتى .

وثمة قضية رئيسية فى هذا العلم ، علم الأخلاق الاجتماعى ، وهى قضية العلاقة بين الفرد والمجتمع ، أو بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية ، الأمر الذى يستلزم توضيح المفهوم الماركسى عن الفرد . وقد جاء الأوان لتوضيح هذا المفهوم بعد أن أمضى الفلاسفة السوفييت ردحاً من الزمن فى دراسة قضايا ماركسية غير قضية الفرد .

ويضاف إلى هذه القضية قضية أخرى لا تقل عنها أهمية هى حتمية السلوك الإنسانى . وهنا أشارت سمسونفا إلى أن ثمة مفاهيم سوقية ، تزعم أنها ماركسية ، لتفسير هذه الحتمية . وليس من وسيلة للقضاء على هذه السوقية غير الإهابة بعلم النفس .

وقضية ثالثة ترتبط بدراسة دوافع السلوك الفردى ، وتأسيس نسق معين للدوافع يعكس طبيعة الأخلاق الاشتراكية . وهنا أشارت سمسونفا إلى رأى ساذج يشيع بين عدد من المفكرين ، مؤداه أن الدوافع الأخلاقية هى الدوافع التى تخلو من الأنانية . ورأيها أنه حين لا تتعارض المصالح الفردية مع المصالح الاجتماعية فليس ثمة ما يبرر كونها غير أخلاقية ، وليس ثمة ما يبرر « التضحية » بهذه المصالح .

ومعنى ذلك أنه ليس من صلة بين المصالح الاجتماعية و « التضحية »
بالمصالح الفردية . ومع ذلك فإن المصالح الاجتماعية ترتبط بالتضحية
فى المرحلة الأولى من مراحل تأسيس الأخلاق البروليتارية بسبب غياب
الظروف الموضوعية التى تعمل على تحقيق التناسق بين الفردى والإجتماعى .
غير أن تطور النظام الاشتراكى من شأنه أن يخلق إمكانات أكبر
لتحقيق التناسق بين الفردى والاجتماعى ، أو على الأقل لتخفيف حدة
التناقض بينهما . بيد أن هذا التناسق أو هذا التخفيف لن يتحقق
بطريقة آلية . ولهذا فإن سمسونفا ضد تبسيط المبدأ المادى القائل بأن
الوجود الاجتماعى يحدد الوعى الاجتماعى . إنها لا ترفض هذا المبدأ
بالطبع ، إذ هو مبدأ رئيسى فى الفلسفة الماركسية ، ولكنها ترفض
تأويله القائل بأن الوعى الاجتماعى مجرد انعكاس للوجود الاجتماعى ،
إذ من شأن هذا الانعكاس الآلى أن يفضى إلى القول بأن الوحدة
العضوية بين الفردى والاجتماعى تتحقق « *بالتأكيد* » فى *النظام*
الاشتراكى . إن التطبيق الاشتراكى يهدف إلى الاستجابة لاحتياجات
الفرد . ولكن هذه الاستجابة تفترض « فاعلية » الفرد . وبفضل
هذه الفاعلية يحس الفرد بعدم القدرة على تحقيق جميع مصالحه الذاتية ،
ومن ثم يجد نفسه أمام « الاختيار » بين مصالحه الأكثر أهمية ، ومصالحه
الأقل أهمية . وهذا الموقف ، موقف الاختيار ، هو فى ذات الوقت
ينطوى على صراع ، وعندئذ تدور فى رأسه أسئلة على النحو الآتى :

ماذا أفعل ؟ .

هل أنحاز إلى المصلحة الفردية أم إلى المصلحة الاجتماعية ؟

ومن أجل معالجة هذا الصراع ترى سمسونفا أن اهتمامنا الرئيسى فى مجال التربية ينبغى أن يتجه إلى تطوير الفرد حتى تصبح مصالحه الفردية مصالح اجتماعية ، وهذا لن يتأتى إلا بتطوير «النشاط الخلاق» للفرد .

وهنا أثرت سؤالا :

أين إذن علم الأخلاق ؟

إنه إما أن يكون فرعاً من فروع علم الاجتماع أو علم النفس أو التربية أو منها جميعاً .

وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب ، ثم استطردت قائلة :

إنك محق فى هذا السؤال حين يكون الأمر متعلقاً بعلم الأخلاق الاجتماعى ، وهو ميدان تخصصى . أما حين يكون الأمر على خلاف ذلك فلست محقاً فى هذا السؤال . فثمة فلاسفة آخرون يدرسون قضايا متصلة مباشرة بالمقولات الأخلاقية الصرف ، مثل الخير والشر والعدالة والضمير ومعنى الحياة .

وراحت تعدد لى بعض الأسماء ؛ بندزلادزى ، وهو فى جورجيا ، وله كتاب بعنوان « تجربة فى تأسيس علم الأخلاق الماركسى » .

ريجيدس ، وهوفى مدينة رستوف ،وله مؤلف عن معنى الحياة ، وشتين وهو فى ألما ـ آتا ،ويهتم بمسألةالقيم الأخلاقية. وسليفانوف وله كتاب اسمه « الأخلاق » وموضوعه القيم ، وهو يحاول الآن التوحيد بين التحليل الأخلاقى والتحليل المنطقى .

وفى كلية الفلسفة بجامعة لننجراد مجموعةمن علماء الأخلاق تدرس قضايا أخلاقية محددة مثل ايفانوف وريبا كوفا وكوسكاف وكابليكوف ولهم كتاب مشترك بعنوان « القيم الأخلاقية للانسان السوفيتى » .

وفى معهد الفلسفة بجامعة موسكو يهتم شيشكين ، وهو أكاديمى ومن هيئة تحرير مجلة « مسائل فلسفية »، بمسألة القيم ، وهو يرى أنها المسألة الرئيسية فى علم الأخلاق . وهو الذى أطلق الفهم المشهور عن الأخلاق كمجموعة من القيم . وتقول سمسونفا إنها تعترض على هذا الفهم .

وفى هذا المعهد كذلك دربنتسكى وهو يدرس كذلك مسألة القيم دون أن يوحد بينها وبين موضوع علم الأخلاق . ولذلك فإن هذا المفكر هو أقرب إلى سمسونفا منه إلى شيشكين .

ففى رأى هذا المفكر ، كما أوضحه لى أثناء مناقشات عدة ، أن نظريةالقيم ليست هى علم الأخلاق، ذلك أن القيم أعم من القيم الأخلاقية . أما موضوع علم الأخلاق فيدور على الوعى الأخلاقى والفعل الأخلاقى والعلاقات الأخلاقية . ونقطة البداية هى تحليل الوعى الأخلاقى لأنه

انعكاس للأفعال الأخلاقية وللعلاقات الأخلاقية أثناء التطور التاريخي للبشرية . وبمعنى آخر يقول دربنتسكي إن الوعي الأخلاقي هو نتيجة التطور التاريخي ، وأن ما يحدث من تغيير في هذا الوعي إنما يتناول المضمون دون الشكل . ولدربنتسكي عدة مؤلفات من بينها « مشكلة القيمة والفلسفة الماركسية » و« نقد النظريات الأخلاقية البورجوازية» وقد ألفه بالاشتراك مع زوجته كوزمينا .

وفي رأى سمسونفا أن هذه الآراء المتباينة في علم الأخلاق عند فلاسفة السوفيت قد تنبىء عن وجود خلافات ، ولكن الأمر ليس كذلك،إذ أن هذه الآراء المتباينة ليست إلا تأكيدات على مسائل دون أخرى . وتأكيد سمسونفا ينصب على « الوعي الذاتي للفرد » ، وهو تأكيد على الذاتية في ذات الوقت، الأمر الذى من شأنه أن يثير سؤالا يتعلق بتعريف ماركس لماهية الإنسان من حيث هو « جملة علاقات اجتماعية » :

أين مكان الذاتية في هذا التعريف ؟

ولم تتردد سمسونفا في الجواب عن هذا السؤال ، وجوابها يدور على نقطتين :

النقطة الأولى : أن الوعي الذاتي لا يتحقق بمعزل عن الوعي الاجتماعي ، بمعنى أن الوعي الذاتي ليس وعياً باطنياً لا تحدده عوامل خارجية موضوعية .

النقطة الثانية : أن هذا التعريف لا يمكن عزله عن مفاهيم أخرى

لماركس. فثمة نص مؤداه أن البشر يخلقون الظروف بنفس القدر الذى تخلق فيه الظروف البشر . وأية محاولة بعد ذلك للفصل بين الفردى والاجتماعى تفضى إلى سوء فهم لتعريف ماركس للانسان .

ومع ذلك فقد طرحت السؤال مرة ثانية ولكن فى صيغة أخرى:

إن المقصود من تعريف ماركس إنتماء الفرد بالضرورة إلى طبقة اجتماعية ، الأمر الذى قد يوحى بالاستخفاف بالجانب الذاتى. فما رأيك؟

وكان رأيها من رأيى ، ولكن مع إيضاح . فهى ترى أنه فى المجتمع الطبقى يتحدد الجانب الخلاق عند الإنسان بالطبقة التى ينتمى إليها . بيد أن ماركس يقرر أن هذه الظاهرة واقعة تاريخية ليس لها صفة الدوام . والنتيجة المحتومة أن الفرد الخلاق يبرز بشكل ملموس فى المجتمع اللاطبقى. وهى نتيجة تنتهى إليها سمسونفا مدعمة بقول ماركس فى « رأس المال » إن التطور الخلاق للوعى الذاتى هو الغاية من التطور الاجتماعى ، ومدعمة كذلك بقول الماركسيين الكلاسيكيين فى تحليلهم لـ « منفستو » .

وعند هذه النقطة كانت لى ملاحظة أردفتها بسؤال :

الملاحظة هى مدى إمكان الإفادة من الفلسفة الوجودية فى هذا المجتمع اللاطبقى ، حيث أن الوجودية ، وخاصة وجودية سارتر ، تهتم بتحليل هذا الوعى الخلاق الذاتى .

وفى ابتسامة رقيقة تنم عن تردد فى قبول هـذه الملاحظة قالت سمسونفا إن الوجودية تنطوى على إيجابيات تستحق التسجيل والتقدير فى الاهتمام بالمجال الروحى للفرد ، ولـكنها تنطوى على سلبيات من بينها عجزها عن رؤية الوحدة العضوية بين الوعى الذاتى والوعى الاجتماعى.

ولم تنفرد سمسونفا بهذا النقد للوجودية على الإطلاق ولوجودية سارتر على التخصيص ، فهو رأى فلاسفة السوفيت بلا استثناء . وكل ما هنالك من فارق بين فيلسوف وآخر يتراوح بين الرفض الكامل للوجودية أو التعاطف الجزئى معها .

أما السؤال فهو عن مدى احتمال إحداث تعديل فى تعريف ماركس للانسان عند تأسيس المجتمع اللاطبقى .

وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب ، ذلك أن الفارق بين المجتمع الطبقى والمجتمع اللاطبقى هو فى علاقته بالفرد .

فى المجتمع الطبقى يلعب المجتمع دور المحدد ، بل قد يلعب دور المعوق لتطور الذات الفردية ، ومع ذلك تبقى الذاتية لأن الوعى الذاتى مستقل ، إلى حد ما ، عن الوضع الطبقى ، بمعنى أن الفرد يتطبع بأخلاق الطبقة التى ينتمى إليها ، ولـكنه مع ذلك يحتفظ بقدر من الذاتية . ولهذا فإنه من الممكن العثور على شرفاء وخيرين فى الطبقة البورجوازية . ثم استطردت سمسونفا قائلة إنها ترفض الرأى القائل بأن كل بورجوازى هو بالضرورة سيء الخلق. وهذا الرفض يتفق مع استبعادها للحتمية الآلية

بين الوعى الاجتماعى والوجود الاجتماعى .

أما فى المجتمع اللاطبقى فالمجتمع لن يكون عائقاً أمام تطوير الذات الفردية بل سيكون مصدراً لتطويرها. وهذا هو قانون الوحدة العضوية بين الاجتماعى والفردى الذى وضعه ماركس ، وهو قانون عام لتطور الفرد، وهو يفيد أن الاجتماعى والفردى يعتمد كل منهما على الآخر . وهذا الاعتماد قد يتخذ شكل الحد من النشاط الخلاق الذاتى، وقد يتخذ شكل حافز لتطوير هذا النشاط ، لأنه ليس فى إمكان الفرد حتى فى المجتمع اللاطبقى أن يعمل كوحدة قائمة بذاتها . إنه يعمل فى ظروف موضوعية وطبقاً لإمكاناته . فمن بداخله إمكانات رفاييل سيكون فناناً عظيما بفضل دفع المجتمع اللاطبقى له . ومعنى ذلك أن تساوى البشر ممتنع ، فالتباين لازم بحكم تباين الإمكانات الذاتية .ولهذا كان ماركس محقاً حين أشار إلى إمكان نشوء ظاهرة « الفقر الروحى» فى المجتمع اللاطبقى، ولكنها لن تكون مردودة إلى المجتمع بل إلى الفرد. وعندئذ لن تحمل هذه الظاهرة طابعاً اجتماعياً بل طابعاً إنسانياً .

ليس من الصحيح إذن أن يتصور البعض أن المساواة الاجتماعية متحققة بالضرورة فى المجتمع اللاطبقى . فهذا التصور ليس ماركسياً ذلك أن ماركس لم يكن طوباوياً بل عالماً يقر التناقض ولا يخفيه. إلا أن التناقض فى المجتمع اللاطبقى هو تناقض أخلاقى يمثله التناقض بين الفقر الروحى والثراء الروحى حيث يتصور الناس أهدافاً ولكن ليس الكل

قادراً على تحقيقها بالضرورة . ومعنى ذلك أن الخلق الذاتى ليس وحده كافياً ، فثمة ظروف واقعية تحد من هذه العمليــة . ومن هنــا تتولد التراجيديا ويتولد الحسد .

وهنا دارت فى ذهنى فـكرة إمـكان التفرقة بين المجتمــع الطبقى والمجتمع اللاطبقى من زاوية أن الأول اجتماعى والثانى إنسانى .

وكان تعليق ممسونفا على النحو الآتى :

الإنسانى له معنيان :

إذا قصد به طابعاً أبدياً للانسان فهو معنى مرفوض. فالعمل فى ذاته يحمل طابعاً إنسانياً ومع ذلك فهو يتحقق فى ظروف إجتماعية .

وإذا قصد به طابعاً ملازماً للمجتمــع اللاطبقى فهو معنى مقبول . وعندئذ يحق لنا القول بأن الأخلاق فى هذا المجتمع إنسانية بمعنى غياب التناقضات الطبقية .

وهنا تذكرت عبارة قالتها ريبا كوفا رئيسة قسم الأخلاق والجمال فى كلية الفلسفة بلننجراد :

الإنسانية الحقيقية قائمة فى المجتمع اللاطبقى ، وهذا هو السبب الذى من أجله لم يعالج ماركس « الأخلاق » على حدة .

رأى جديد فى الإنسان

صدر حديثاً كتاب بعنوان « العلاقات الإنسانية » للمفكر الإنجليزى جون ما كورى . والكتاب ممتع وشائق ولكنه عجيب.

يقول المؤلف فى مقدمة كتابه أن صورة الإنسان التى رسمها الفلاسفة وعلماء النفس جاءت مشوهة أو مبتورة أو كاذبة. ثم هو يحاول أن يرسمها من جديد بألوان جديدة ، ألوان ليست مستمدة من الفلسفة وعلم النفس ولكنها مستخلصة من عقله ووجدانه وخبراته .

والمؤلف يطرح السؤال الآتى .

كيف ينكشف « الوجود » للانسان ؟

والسؤال قد يبدو غريباً ، ولكن الغرابة تزول عندما نعرف أننا نادراً ما نحس بوجودنا لأننا لا نفكر فيه، وأن معظمنا يقطع عمره دون أن يرى نفسه ودون أن يدرك وجوده ومعناه ومضمونه . والإنسان لكى يحس بوجوده يجب أن يجعل هذا الوجود موضع سؤال ، أى يجب أن يسأل نفسه : ما معنى وجوده ؟ وما معنى وجود الآخرين؟ وماذا نقصد بكلمة « الوجود » ؟

وهنا يستعرض المؤلف الأفكار والآراء والنظريات التى دارت فى رؤوس الفلاسفة وعلماء النفس عن الإنسان وعن وجوده.وهو يتناولها بالنقد والتجريح فى غير هوادة ولا لين . فهو مثلا يتناول رأى ديكارت كبير فلاسفة العصر الحديث . يقول ديكارت : لو قدر للانسان أن

يقفل منافذ حسه ويقفل عينيه ويسد أذنيه فماذا يبقى له بعد ذلك ؟
لا يبقى له إلا شيء واحد ، هو أنه يفكر . ومعنى ذلك أن الإنسان
يكشف عن وجوده وهو يفكر . ولهذا قال ديكارت هذه العبارة
المشهورة « أنا أفكر إذن فأنا موجود»

المؤلف يرى أن ديكارت واهم . فالإنسان عندما يقفل منافذ حسه
لا يستطيع أن يفكر . ذلك أن الذى يفكر دائماً يفكر فى شىء ما .
وهذا « الشىء الما » هو الآخرون . . هو الناس . ولهذا لا يستطيع
المؤلف أن يتصور وجود إنسان واحد أو وحيد فى هذا العالم. ويخطىء
ذلك الذى يتحوصل حول نفسه وحول عقله وحول جسمه ويكون شعاره
« أنا وحدى » ، فهذا إنسان مريض اسمه فى علم النفس « نرجس » .
والاسم مأخوذ من أسطورة يونانية قديمة تحكى لنا أن شخصاً اسمه
نرجس عشق نفسه واتخذ من نفسه موضوعاً لعشقه فلم يعد صالحاً
للحياة مع الناس ، وبقى فى مكانه وحيداً حتى مات . وفى مكانه نبتت
زهرة أطلق عليها اسمه .

لابد إذن من وجود إنسان آخر . فبدونه لايوجد تفكير بل
لا يوجد إنسان . وهنا يذكر المؤلف عبارة قالها العالم الإنجليزى
ادنجتون فى حديثه عن النسبية : تصور أنك وحيد فى عالم مقفر خال
من كل شىء فهل تستطيع أن تعرف كم يكون وزنك ؟وهكذا الإنسان
بلا آخر .. بلا ناس .. ماذا يكون ؟ لا شىء .

ثم يتقدم صاحبنا خطوة أخرى فيقول : ولـكن كيف أفـكر فى هذا الآخر ؟ ويجيب فيقول إننى لا يمكن أن أفـكر فيه إلا عندما أتعامل معه ، أى عندما أكون على علاقة به . وتاريخ البشرية عبارة عن مجموعة من العلاقات .. العلاقة بين الإنسان والإنسان أو بين الإنسان والأشياء المادية . والعمل هو الذى يصنع العلاقة فى مختلف صورها . ولهذا كان يجب على ديكارت أن يقول : أنا أعمل إذن فأنا موجود .

ونظرة فاحصة وعميقة إلى الأطفال تؤكد هـذا القول . فالطفل لايعرف نفسه إلا عن طريق أبويه ، ولا ينكشف له وجـوده إلا عن طريق الحركة إلى الخارج ، أى العمل . فأنت فى البـداية لامعنى لك ولا طعم ولا رائحة ، ومهما توغلنا فى داخلك فلن نعثر على شىء . وهذا الاعتماد على الآخر يصنع الجسر الذى تعبره لـكى تحس بنفسك وبوجودك .

ومن يعتمد على غيره لا يملك شيئاً . ولهذا يعلن صاحبنا أن الطفل ليس عنده غريزة كالحيوان . فما معنى الغريزة؟ معناها القدرة على التـكيف مع البيئة بلا تعليم أو تدريب أو تلقين . وهذا القول يصدق على الحيوان دون الإنسان الطفل . فالسرطان مثلا له عـدو لدود هو الأخطبوط البحرى . فإذا رأى السرطان الأخطبوط لاذ بالفرار حتى إذا لم يـكن قد رأى الأخطـبوط من قبل . بينما الطفل لا يفهم مقـدار ما يضره ومايفيده ، مايؤذيه ومايرضيه ، فهو فى حاجة إلى أمه تعلمه وترشده

وتوجهه . ويخطىء إذن من يربط بين سلوك الطفل والغريزة . وهذا الخطأ قد تورط فيه كبار علماء النفس أمثال مكدوجل وفرويد .
فالأول رسم جدولا يضم عدداً هائلا من الغرائز التى تفسر لنا جميع أفعال الإنسان . أما الثانى فقد اكتفى بغريزتين : غريزة الجنس أو الحياة وغريزة التدمير أو الموت، والإنسان نهب موزع بين الحياة والموت.

أما ماكورى فإنه يستبعد كلمة « غريزة » ويستعيض عنها بكلمة « علاقة » .

فإذا سألت فرويد مثلا لماذا يغضب الطفل لكان الجواب أنه يغضب بدافع من غريزة العدوان والتدمير . أما إذا سألت ماكورى فالجواب هو أن غضب الطفل احتجاج على فتور العلاقة بينه وبين أمه .

هذا عرض موجز لنظريات المفكر الذى أراد أن ينفرد برأى فى الإنسان وفى وجوده .

ويبقى بعد ذلك سؤال : كيف ينمو الطفل من لا شىء ؟ كيف ينمو ابتداء من الصفر ؟ إن الأم لا تستطيع أن تعطى إلا بحسب المقدار الذى يرتضيه الطفل . وتحديد هذا المقدار ليس من شأن الأم بقدر ماهو من شأن الطفل . إذن فالطفل فيه شىء ما .. سمه ما شئت . . سمه غريزة .. سمه ميلا .. سمه استعداداً .. سمه قدرة . فليست التسمية هى المهمة ، وإنما المهم هو التسليم بوجود « شىء ما » فى الداخل . . داخل النفس البشرية . ولولا ذلك الشىء لما كان فى إمكان الإنسان أن يفهم الإنسان .

الباب الثاني

عن الفلاسفة

هجرة هيجل إلى روسيا

هجرة هيجل تعنى هجرة المطلق . ذلك أن فلسفة هيجل تدور على الديالكتيك بين المطلق والنسبي .

فنقطة البداية ، عنده، الوجود بالاطلاق .والوجود بالاطلاق هو ما به كل موجود هو موجود . إذن ليس هو فى نفسه شيئاً . ومن ثم فهو واللاوجود سيان . .

والوجود المطلق واللاوجود نقيضان . ومعنى ذلك أن المطلق ينطوى على التناقض . والتناقض مبدأ الديالكتيك الهيجلى .

وهجرة المطلق إذن تعنى فى ذات الوقت هجرة الديالكتيك . والحياة الروسية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كانت تموج بتيارين أساسيين : أحدهما محافظ والآخر راديكالى .

التيار المحافظ يهدف إلى الإبقاء على الوضع القائم ، وهو النظام الإقطاعى القيصرى .

والتيار الراديكالى يحاول جاهداً تغيير الوضع القائم وتجاوزه .

والغلبة لم تكن إلا للتيار الأول حتى اندلاع ثورة أكتوبر ١٩١٧ . ذلك أن نفراً من الفلاسفة حاول تبرير الوضع القيصرى متأثراً فى هذا التبرير بمذهب هيجل فى المطلق والديالكتيك .

من بين هذا النفر نذكر ، على سبيل المثال ، ثلاثة فلاسفة .

بوريس نيقولا يفتش شيشرين (١٨٢٨ ـ ١٩٠٣) .
نيقولا جريجور يفيتش دبولسكى (١٨٤٢ ـ ١٩١٨) .
بولس الكسندروفتش باكونين (١٨٢٠ ـ ١٩٠٠) .

* * *

يذهب شيشرين إلى أن عقلنا قد خلق من أجل « معرفة المطلق » وتمركز العقل حول المطلق ليس « وهما ميتافيزيقيا » كما يذهب إلى ذلك كانط: بدعوى أن قوة النطق raison لا تصادف المطلق فى التجربة فتخترع معانى على أنها المبادىء القصوى .

ثم إن هذا التمركز ليس تعبيراً عن تقدم العقل العملى على العقل النظرى على حد قول كانط . ذلك أن كانط يعنى بهذا التقدم أننا نثبت باسم العمل ، وليس باسم النظر ، مايقتضيه العمل .

يقول شيشرين فى كتابه « العلم والدين » :

« إن الإنسان محكوم عليه بالانجذاب نحو اللامفهوم . . . ذلك أن حد المعرفة الإنسانية بالتجربة يفضى إلى القول بأنه ليس ثمة أبأس من الإنسان فى هذا الكون : إنه محكوم عليه بالوقوع فى تناقض ، ليس له من حل ، بين تطلعاته ومصادر معرفته » .

ويشهد على انجذاب الإنسان نحو المطلق أن اللامتناهى هو موضوع المعرفة العقلية بدعوى أن تطبيق قوانين الفكر على معرفة

الظواهر يؤدى إلى العثور على اللامتناهى فى المتناهى وبذلك يضع شيشرين التناقض مبدأ أول فى العقل وفى الوجود .

والدعوة إلى معقولية المطلق ، عند شيشرين ، هى من تأثير هيجل . بيد أنه ليس ثمة تماثل بين مطلق شيشرين ومطلق هيجل .

فمطلق هيجل يتميز بالصيرورة ، إذ هو فى حاجة إليها كى يعى ذاته . أما مطلق شيشرين فهو مكتمل الوجود من البداية وليس فى النهاية .

يقول فى « مذكراته » :

« إذا كانت الروح هى الشكل النهائى للمطلق فهى كذلك الشكل المبدئى .. وهى مصدر كل ماهو موجود » .

وهكذا يوحد شيشرين بين المفهوم الميتافيزيقى للمطلق والمفهوم الدينى للألوهة. وبذلك يفترق شيشرين عن هيجل . وسبب هذا الافتراق مردود إلى رفض فكرة الصيرورة والتغير ، الأمر الذى يبرر قبول ماهو كائن دون أية محاولة لمجاوزته . بل إن شيشرين يذهب إلى أبعد من ذلك فيدعو إلى « شخصانية » Personalism لاتلزم الفرد بمتطلبات التغير الاجتماعى . فمن حيث أن العقل مخلوق من أجل معرفة المطلق يعنى أن ثمة مبدأ مطلقاً فى الإنسان ، وبالتالى فإن ذات الإنسان تنطوى على دلالة مطلقة .

ويبقى أن الحرية الإنسانية تقوم في قدرة الإنسان على وعيه بماهيته اللامشروطة ، أى على وعيه بأنه مستقل عن كل شيء فيما عدا ذاته ، وبذلك يعجز المجتمع عن ابتلاع الفرد ، ويختفى « الديالكتيك » الذى يقوم على تداخل الأضداد ، رغم تبنى شيشرين للديالكتيك الهيجلى وقوله عنه أنه « أعظم علم فلسفى » ذلك أن الديالكتيك ، عنده ، رباعى الحركة وليس ثلاثى الحركة وهو على النحو التالى:

« وحدة مبدئية » تتحول إلى « كثرة » على هيئة « علاقات » و « تأليفات » بين العناصر .

والملاحظ على هذه القسمة الرباعية أنها قريبة الصلة بعلل أرسطو الأربع ، وليس بديالكتيك هيجل .

أما دبولسكى فقد مر فى تأسيس مذهبه بمراحل ثلاث :

المرحلة الأولى يمزج فيها بين المادية والتجريبية على النمط السائد فى عصره . ثم يتخلص من المادية ويكتفى بالتجريبية الخالصة ثم ينكرها على نحو كانط فيؤلف كتابا بعنوان « مدخل إلى نظرية المعرفة » يدلل فيه على أن ثمة عنصراً صورياً ليس من الإحساس رغم أنه فى الإحساس . ذلك أنه يرد هذا العنصر الصورى إلى « وحدة الذات المدركة » .

وفى المرحلة الثانية يتأثر دبولسكى بهيجل فيربط وحدة الإدراك بـ« الوعى الكلى » وليس بالوعى الفردى ، ويتبنى ديالكتيك هيجل

فيؤلف كتاباً بعنوان « المنهج الديالكتيكي » يقرر فيه أن التصور يتطور بفضل التناقض الداخلي الكامن فيه . وهذا التطور لا يخضع لقوانين المنطق الصوري ، إذ أن هذا المنطق يرفض التناقض بسبب انغلاق كل تصور على ذاته وانفصاله عن التصورات الأخرى، في حين أن التصورات الفلسفية تنطوي على تغيرات لا نهاية لها . ولهذا فإن دبولسكي يؤثر لفظة « فكرة » على لفظة « تصور » .

ومع ذلك فإن دبولسكي لم يوفق في تطبيق المنهج الديالكتيكي ، إذ هو يميز بين العقل المطلق والعقل الإنساني من حيث أن الأول قوة مبدعة في حين أن الثاني قوة متأملة .

وخطأ هيجل ، بل تجديفه ، في رأى دبولسكي ، قائم في إقراره بأن ثمة هوية بين العقل الأسمى واللامتناهي والعقل المتناهي . بل إن دبولسكي يذهب إلى حد القول بأن العقل اللامتناهي متجاوز للوعي ، ومن ثم فهو ينكر فكرة « الوعي الكلي » على النمط الهيجلي .

يبقى باكونين ويقال عنه إنه الممثل الأخير للهيجلية المحافظة . يتصور الله على أنه حي ومصدر كل موجود . فالطبيعة تصدر عن المطلق ومع ذلك تحده ، بمعنى أن المطلق ، رغم أنه مصدر كل موجود، إلا أنه لا يظهر إلا بفضل « الموجود — الآخر » .

ولكن حين يتناول باكونين مسألة الإنسان فإنه ينحرف عن هيجل ويتجه نحو « الشخصانية » فيتصور الإنسان على أنه نسيج

وحده ، وعلى أنه كائن خالد ، ومن ثم فهو « صانع ومبدع » .

* * *

تثنى بعد ذلك بالتيار الراديكالى المتأثر بالهيجلية ، وهو مايعرف بـ « الفلسفة السوفيتية » .

يأتى فى المقدمة « لينين » بكتابه المعنون « المادية والنقدية التجريبية » يأخذ فيه بمنطق هيجل دون مذهبه بسبب أن المذهب تصورى idealism . ثم يمزج لينين الديالكتيك بالمادية ويدلل على صدقهما بالنظريات العلمية المعاصرة فيخلص إلى أن العقل الإنسانى ديالكتيكى لأن الطبيعة ذاتها ديالكتيكية . ولهذا يعرف لينين الديالكتيك بأنه « دراسة المتناقضات فى جوهر الأشياء ذاتها . وهذه التناقضات الموضوعية التى تنعكس فى الفكر تتميز من التناقضات المنطقية التى تنشأ بسبب مخالفة قواعد المنطق الصورى » .

ومعرفة التناقضات الموضوعية نسبية وليست مطلقة . ومع ذلك فإن هذا الإقرار لايعنى ، فى رأى لينين ، أن المعرفة المطلقة أمر محال وبذلك يبقى الديالكتيك قائما بين المطلق والنسبى ، لأن ثمة تناقضاً بين العقل الإنسانى من حيث هو مطلق وبينه من حيث هو محدود فى تحققه فى كل إنسان على حدة . ويرى لينين أن رفع هذا التناقض ليس ممكننا إلا فى تقدم لامتناه للانسانية .

وميزة الحفاظ على هذا الديالكتيك بين المطلق والنسبى تكمن

فى إمكان تلافى الدجماطيقية واللاأدرية .

فالدجماطيقية تعنى الوقوف عند حد المطلق ، ومن ثم يتحول الديالكتيك من كونه «منهجاً» إلى كونه «دوجما» do ma واللاأدرية تعنى رفض إمكان الحقيقة .

. . .

وحين كنت فى زيارة للاتحاد السوفيتى فى عامى ١٩٦٨ — ١٩٦٩ أدرت مناقشات مع الفلاسفة حول المنطق الديالكتيكى وعلاقته بالهيجلية تبلورت فى ثلاثة تيارات .

تيار يتبنى الدفاع عن هيجل وعن تصوره للمنطق الديالكتيكى .

وتيار ينقد هيجل بعنف ، ويسخر من الدفاع عن هيجل .

وتيار ثالث يستبعد المنطق الديالكتيكى .

التيار الأول يتزعمه « اليندكف » فى معهد الفلسفة . صدر له كتاب بعنوان « عن الأصنام والمثل » عام ١٩٦٨ يسخر فيه من أسطورة الحاسب الالكترونى فيفترض حاسبا الكترونيا يتصور ذاته على أنه أعقل من الإنسان ، وإذا بالإنسان يذعن لهذا التصور فيطرح متناقضاته على هذا الحاسب الالكترونى . ثم هو بعد ذلك يفتح صندوقاً أسود موضوعاً بجوار هذا الحاسب ليلقى فيه حلوله لهذه المتناقضات ، فإذا بالإنسان يعثر على متناقضاته من غير حلول .

ويقصد اليفـكف من هذا الافتراض أن العدم المطلق هو مصير الإنسان حين يحيل متناقضاته إلى الحاسب الالـكترونى . وسبب ذلك مردود إلى أن الحاسب الالـكترونى يعمل طبقاً لقوانين المنطق الصورى والسيبرنطيقا . والمنطق الصورى يقوم على مبدأ عدم التناقض .

والتيار الثانى بدأ فى الخمسنيات ، إذ حاول نفر من الفلاسفة بقيادة « زنوفيف » دراسة منطق « رأس المال » فإذا بهذه الدراسة تنتهى إلى التفرقة بين منطق هيجل ومنطق ماركس .

ثم بدأ النقد يوجه ضد هيجل مع صدور كتاب لـ « أفسانكف » عام ١٩٥٩ ينقد فيه مفهوم هيجل عن المنطق الصورى . ويتزعم هذا التيار الآن « نارسـكى » فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو .

• • •

ينقد نارسكى هيجل بعنف ، وبالتالى ينقد اليفـكف ويرى أن خطأ اليفكف هو أنه يوحد بين الميتافيزيقا والمنطق الصورى متأثراً فى ذلك بهيجل . وحيث أن الماركسية لاتقر الميتافيزيقا فإن اليفـكف يرتب على ذلك نتيجة محتومة هى استبعاد المنطق الصورى .

أما نارسكى فيقرر ، على الضد من اليفكف وطبقاً لمبادىء ماركس ، أن ليس ثمة تعارض بين المنطق الصورى والمنطق الديالـكتيكى ، إذ أن المنطق الصورى هو أصل المنطق الديالـكتيكى . ومن هذه الزاوية

يفترق ماركس عن هيجل . ونارسكى يطرح هذه التفرقة فى كتاب له صدر عام ١٩٦٩ بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى » .

فهيجل ، فى رأى نارسكى ، لا يفرق بين وصف المشكلة الخاصة بتناقض ما ، وبين وصف الحل . مثال ذلك ، معضلة « السهم المتحرك » .

إزاء هذه المعضلة يطرح هيجل قضيتين :

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة

وفى كل لحظة النقطة المادية متحركة .

ثم يخلص هيجل من هاتين القضيتين إلى النتيجة الآتية :

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة ومتحركة فى ذات الوقت .

وخطأ هيجل هنا أن النتيجة وصف للمعضلة وليست حلا لها ، أى أن هيجل يأخذ الوصف على أنه حل ، وينتهى إلى أن الحركة هى السكون .

وهكذا يفهم هيجل التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى . والذى يدفعه إلى هذا الفهم هو كونه تصورياً مطلقاً .

ويصوب نارسكى خطأ هيجل مستنداً فى هذا التصويب إلى الماركسية الكلاسيكية ، أى ماركسية ماركس وانجلز ولينين .

إن المنطق الديالكتيكى ينبغى أن يستعين بالمنطق الصورى .

كيف ؟

جواب نارسكى أنه فى حالة حل التناقض الديالكتيكى فى الفكر ينبغى استبعاد « بادىء ذى بدء » مايتعارض مع قوانين المنطق الصورى، وبالأخص قانون عدم التناقض .

وثمة سؤال لابد أن يثار :

ما هو قانون عدم التناقض؟ وما هو قانون التناقض الديالكتيكى؟

جواب نارسكى أن هذين القانونين لايتناقضان : فقانون عدم التناقض ضد إقرار صدق حكم ما وكذبه فى ذات الوقت . بيد أن الصدق والكذب لهما معنى آخر فى المنطق الديالكتيكى . ذلك أن الحكم الذى يقر صدقه المنطق الصورى من الممكن أن يكون صادقاً فى حالتى صدق وكذب المضمون ، لأن المنطق الديالكتيكى منطق المضمون وليس منطق الشكل .

وقد شاع هذا المفهوم النارسكى عند فلاسفة السوفيت ، الأمر الذى من أجله ينظر إلى التناقض على أنه ليس دافعاً للتطور ، وإنما حجر عثرة يعرقل التطور . وطبقاً لهذا المفهوم فإن إزالة التناقض هى التى تدفع إلى التطور .

أما التيار الثالث والأخير فيتزعمه « مامارد شفيلى » نائب رئيس تحرير مجلة « مسائل فلسفية » إذ هو لايستهويه المنطق الديالكتيكى

بل إنه يرى أن قوانينه لا وجود لها . بيد أنه يحتفظ بالديالكتيك في مجال الوعي وليس في المنطق . وحجته في ذلك أن المنطق يحلل التفكير بمعزل عن الوعي في حين أن الوعي ينشأ عنه التفكير .

ويؤيد هذا التيار ، ولكن من زاوية أخرى ، (ماركوف) عالم الرياضيات في كلية الرياضة بجامعة موسكو . فهو لا يعترف بالمنطق الديالكتيكي بل يطالب بإلغاء قسم المنطق في كلية الفلسفة بدعوى أن الرياضيات هي المنطق .

هيجل والديالكتيك

لفظ ديالكتيك يعني في الأصل اليوناني الحوار . إذ هو مشتق من لفظة dialegesthia . ومعناها «تقابل الناس سوياً من أجل الحوار»

والغاية من الحوار الإقناع .

والإقناع يستند على برهان .

ولهذا قيل عن الديالكتيك إنه فن البرهان .

وارتأى أرسطو أن مبدع هذا الفن هو زينون الايلي، إذ زار أثينا مع أستاذه بارمنيدس حوالى منتصف القرن الخامس ، فالتقى إبان إقامته فيها بالرياضيين ، وكانت أبحاثهم تدور على طبيعة المقدار .

تساءلوا : ما المقدار ؟ أهو متصل أم منفصل ؟ وكان جوابهم أن المقدار منفصل ، أي مؤلف من وحدات منفصلة .

أما بارمنيدس فقد ذهب إلى الضد من ذلك ، فارتأى أن العالم واحد ثابت ، ومن ثم أنكر الكثرة والتغير ، واعتبرهما وهما وظنا .

وقصد زينون إلى الديالكتيك دفاعاً عن الوحدة والثبات ، فكشف عن التناقضات التي تنطوي عليها الحركة؛ فالشيء يكون في آن واحد هنا وليس هنا .

واعجاب هيجل بزينون مردود الى ربطه التناقض بالديالكتيك؛

الأمر الذى يؤدى إلى ضرورة إعادة النظر فى المنطق الصورى ، ذلك أن المبدأ الذى يقوم عليه هذا المنطق هو مبدأ عدم التناقض ، وصيغته « يمتنع أن يوجد الشىء وأن لا يوجد فى نفس الوقت ومن نفس الجهة » وتفيد هذه الصيغة أن « ليس الوجود اللاوجود » .

وهذه الصيغة ، سواء فى شكلها الأول ، أو فى شكلها الثانى ، تنطوى على رفض لوجود التناقضات سواء فى الفكر أو فى الوجود .

ومع ذلك فالأمر الواقع يشهد على الضد من ذلك ، فلكل عصر تناقضاته .

وتناقضات العصر أيام هيجل بين الثورة البورجوازية فى فرنسا عام ١٧٨٩ وبين النظام الإقطاعى فى أوربا وبالأخص فى ألمانيا .

والتناقضات فى حاجة إلى منطق جديد غير المنطق الصورى ، منطق يقر مبدأ جديدا هو مبدأ التناقض بدلا من مبدأ عدم التناقض .

وهيجل هو مؤسس هذا المنطق الجديد ، المنطق الديالكتيكى فى مقابل المنطق القديم ، المنطق الصورى .

وأول ما فعله هيجل ، هو أنه قصد إلى إنكار مبدأ عدم التناقض فاتخذ من معنى الوجود وسيلة إلى ذلك .

ومعنى الوجود ، عند هيجل ، هو أعم معنى ، ولهذا فهو أفقر معنى من حيث أنه خلو من كل تعيين ، وما كان خلواً من كل تعيين فهو لا وجود .

إذن الوجود واللاوجود سيان . يقول هيجل « فمن حيث أن الوجود لامتعين فهو ليس على ما هو عليه فهو ليس وجوداً وإنما عدم » وهكذا يمكن الانتقال من الوجود إلى العدم ، ومن العدم إلى الوجود .

ونتيجة هذا الانتقال ليس وجوداً محضاً ، ولا عدماً محضاً ، بل وجوداً متحداً مع السلب ويسميه هيجل الوجود المتعين ، أى الموجود .

والوجود المتعين فى حالة صيرورة ، ذلك أن الصيرورة تعنى اختفاء الوجود فى العدم أو تحول الوجود إلى شيء غير ذاته ، ثم هى تعنى اختفاء العدم فى الوجود .

والصيرورة ، بهذا المعنى ، ليست تحولا كمياً بل تحولا كيفياً . يدلل هيجل على ذلك بمثال من الكيمياء . فالماء مركب من الاكسجين والايدروجين ولكنه يختلف عن كليهما .

الصيرورة إذن كيف .

ولكن الكيف تعيين للوجود .

وكل تعين سلب .

إذن فالكيف سلب .

وسلب الشيء معناه وضع حد له . أى وضع ماينافيه ويعارضه . إذن الوجود المعين له مايعارضه وينافيه فيبدو مضافاً .

والإضافة تتضمن التناهى ، لأن وجود الإضافة يعنى أن الشيء متناه.
والشيء المتناهى يومىء إلى الآخر .
والآخر بدوره شيء .
إذن الموجود المتناهى يقبل كل تعيين .
وما يقبل أى تعيين فإنه يصير إلى ما لا نهاية .
إذن المتناهى لا متناه .
وهذا تناقض .
بيد أن هذا التناقض ينحل ويختفى فى معنى « الشيء » أى الجزئى أو « الواحد » الذى هو اللامتناهى وقد تحقق وتعين وتوحد .
ولكن علاقة الواحد لا تكون إلا بذاته فقط .
ومع ذلك فهذه العلاقة سلبية لأنها تشير إلى أن الواحد له آخر .
إذن الواحد على علاقة بذاته وبالآخر ، ومن ثم فالواحد كثير .
والكثرة كم ، وهذه هى المقولة الثانية بعد مقولة الكيف التى تحدد الموجود .
والكم منه المتصل ومنه المنفصل .
والكم المتصل هو واحد بالفعل كثير بالقوة على حد تعبير أرسطو
والكم المنفصل هو العدد ، والعدد فى ذاته متناه وغير متناه .
وبين الكميات نسب ، والنسبة كيف ، ومن ثم يبدأ الكيف فى الظهور من جديد .

إذن النسبة تربط بين الكم والكيف .

والمقدار هو المركب منهما ، وهذه هى المقولة الثالثة .

والخلاصة أن الوجود المعين يتحدد بمقولات ثلاث اكتشفها هيجل بفضل الديالكتيك ، وهى على النحو التالى :

الكيف والكم والمقدار .

بيد أن هذه المقولات تفضى إلى البحث فى الماهية . ذلك أن الماهية تعنى أن ثمة « باطناً » للشيء .

ولكن الباطن لا ينفصل عن الظاهر ، إذ أن الباطن لا ينكشف إلا بفضل الظاهر .

إذن علاقة الماهية بالظاهر ليست إلا علاقتها بذاتها .

وهذه هى الهوية .

بيد أن الهوية هنا مباينة للهوية كما هى فى المنطق الصورى . ذلك أن مبدأ الهوية هو تحصيل حاصل . فصيغته « أ هى أ »، وهذه الصيغة تفيد انعدام التنوع فى حين أن الهوية ، عند هيجل، تنطوى على التنوع، إذ أن علاقة الماهية بذاتها يعنى تميز ذاتها عن ذاتها .

والهوية يناقضها التنوع .

وفى التنوع يميز هيجل ثلاث درجات :

الآخرية — التضاد — التناقض

الآخرية تنطوى على الاختلاف ، والاختلاف يتضمن الهوية

الاختلاف إذن تضاد

وصياغة هذه المفاهيم جميعاً ليس ممكناً إلا بواسطة قانون التناقض، وهو القانون المعبر عن حقيقة الوجود .

ولهذا ليس ثمة مبرر لإقرار وجود عالمين : أحدهما عالم « الأشياء بالذات » ، والآخر عالم « الظواهر » ، كما يدعو إلى ذلك كانط ، فكل من العالمين يتضمن الآخر ، ذلك أن الماهية أو الشيء بالذات وجود داخلي والظاهرة وجود خارجي .

إذن الماهية والظاهرة متحدان فى هوية واحدة ، وهذا الاتحاد يفضى بنا إلى ما يسميه هيجل بالوجود الماهوى .

والوجود الماهوى على مستويات متباينة :

الوجود الصورى — الوجود الممكن .

الوجود الضرورى نسبياً — الوجود الضرورى بالإطلاق .

والذى يهمنا ، فى هذا العرض ، هو الوجود الضرورى بالاطلاق .

والعلاقات التى ينطوى عليها هذا المستوى من الوجود هى على النحو الآتى :

— الجوهر والعرض .

— العلة والمعلول .

— التفاعل .

تفصيل ذلك :

يقرر هيجل — كما جاء في فترة سابقة — أنه من الجوهري للماهية أن تظهر ، وللظاهرة أن تنم عن الماهية .

الماهية إذن فاعل والظاهرة وظيفتها .

والماهية من حيث هي مبدأ فاعل « جوهر »

ولكن ما يخرجه الجوهر ليس إلا ذاته ، يظهره ثم يمتصه من جديد باعتباره تحولا في وجوده . وهذا ما يسمى بـ « العرض » .

الجوهر إذن مفتقر إلى العرض لكي يظهر ، ومعنى ذلك أن الجوهر عرض ، والعرض جوهر.

وطبيعة العلاقة بينهما ماذا تكون ؟

إنها علاقة علية ، أي علاقة بين علة ومعلول .

ولكن ثمة سؤال لا بد أن يثار :

أيهما علة وأيهما معلول ؟

قول شائع في تاريخ الفلسفة أن الجوهر علة والعرض معلول . ولكن هيجل على الضد من القول الشائع يذهب إلى أن كلا منهما علة ومعلول .

لماذا ؟

لأن كلا منهما جوهر . كل ما هناك من فارق أن أحدهما جوهر فاعل والآخر جوهر منفعل .

ولكن كل ما هو فاعل فهو منفعل، وكل ماهو منفعل فهو فاعل. ومن ثم ينتهى التمايز بين العلة والمعلول ؛ وهذا هو التفاعل .

والخلاصة أن الديالكتيك، عند هيجل، يبدأ بالوجود ثم يثنى بالماهية، ولكنه لا يقف عندها ، إذ لا بد من المركب منهما. ويطلق هيجل على المركب لفظة « الفكرة الكلية » . يقول « ليس الوجود والماهية إلا لحظتين من لحظات الفكر . . ومعنى ذلك أن الفكر هو حقيقتهما ، وهو أساسهما لأنه الهوية التى تجمعهما معاً . . ومعناه أيضاً أن الوجود والماهية يتضمنان البذور الأولى للفكرة الكلية » .

والفكرة الكلية معبر إلى فلسفة الطبيعة ، فالطبيعة هى الوجود الآخر للفكرة الكلية ، أى أن الطبيعة تخارج ومادية ، أى هى المظهر الخارجى للفكرة الكلية ، تعارضها وتنافيها .

والطبيعة ذاتها تتطور بدورها وفقاً للحركة الثلاثية للديالكتيك. فالطبيعة على الضد من المنطق ، المنطق يخلو من الزمان والمكان فى حين أن الطبيعة لها زمان ومكان ، وهذان المعنيان هما نقطة البداية فى الميكانيكا .

والزمان له ثلاثة أبعاد : الحاضر والماضى والمستقبل . وهذه الأبعاد

يتولد عنها معنى المكان والحركة

وثمة تعارض بين الزمان والمكان ، والوحدة بينهما تسمى المادة ، والجاذبية فى مركز المادة ، والمركز هو « ذات » المادة ، ومن هنا يبدأ الروح فى الظهور .

والروح معارض للطبيعة، ولكن الروح يتغلب على هذا التعارض بأن يستعيد ذاته بمعرفة ذاته .

والروح يتطور بدوره وفقاً للحركة الثلاثية للديالكتيك .

* الروح فى ذاته وهو الفرد .

* الروح لذاته وهو المجتمع .

* الروح فى ذاته ولذاته وهو الروح المطلق .

وهكذا يتميز ديالكتيك هيجل بأنه على علاقة جوهرية بالمطلق . فالمطلق هو نقطة البداية ، وهو نقطة النهاية .

والمطلق معتقد dogma

ولهذا فإن ديالكتيك هيجل ليس مجرد منهج إنما هو أيضاً مذهب دجماطيقى .

وجاءت الماركسية فأخذت بالديالكتيك كمنهج ليس إلا ، ووصمت المذهب الهيجلى بأنه تصورى idealism

ومع ذلك فإن الماركسية لم تستبعد المطلق من الديالكتيك ، إلا

أنها لم تأخذ به كنقطة بداية ، وإنما كنقطة نهاية ، يتحقق فى التقدم اللانهائى للإنسانية .

وقد أوضح هذه المعادلة الصعبة ليدين فى كتابه « المادية والنقدية التجريبية » إذ هو فى هذا الكتاب يركز على الديالكتيك القائم بين المعرفة المطلقة والمعرفة النسبية فيقرر أن المعرفة المطلقة ممكنة ولكن فى اللانهاية ·

إضافات لينين للفكر الإنسانى

لماركس عبارة مشهورة : « حتى يومنا هذا لم يقدم الفلاسفة إلا تفسيراً للعالم بوجهات نظر متباينة ، فى حين أن المهم هو تغيير العالم».

والتغيير قد يكون جزئيا مع المحافظة على الوضع الراهن ، وهذا تمرد .

وقد يكون جذريا بمعنى مجاوزة الوضع الراهن ، وهذه ثورة . والتغيير الذى يقصده ماركس يعنى الثورة .

عبارة ماركس إذن تفيد أن العالم فى حاجة إلى « فلسفة للثورة ». وقد أقدم لينين على هذه المحاولة ، محاولة التأصيل النظرى للثورة فى كتابه « المادية والنقدية التجريبية » الصادر عام ١٩٠٩ .

وهذه هى إضافة لينين النظرية للفكر الإنسانى ، ولكنها فى ذات الوقت إضافة عملية باعتبار أن الثورة تهدف إلى تغيير الواقع .

وقد يبدو أمراً غريباً أن يكون هذا الكتاب — وهو يدور على معارضة حجج الماخيين والماخيين الروس من أمثال بزاروف وبوجدانوف — فلسفة للثورة .

والغرابة هنا مردودة إلى أن القارىء يقف عند حد المعارضة . والمعروف عن المعارضة أنها موقف سلبى . ولكن الغرابة تزول حين

ندرك أن الموقف السلبي إنما ينطوى ، فى حقيقته ، على موقف إيجابى

وإيجابيات هذا الكتاب تحمل فى طياتها التأصيل النظرى للثورة

كيف يكون ذلك ؟

إن الفكرة المحورية فى هذا الكتاب :

إقرار الماديه من جهة ، وإقرار الديالكتيك بين المطلق والنسبى من جهة أخرى .

ماذا تعنى المادية ؟

إنها تعنى أن العالم الخارجى مستقل عن الإدراك الإنسانى . ثم إنها تعنى أن المعرفة تتخذ من المدرك الحسى نقطة بداية ، ولكنها لا تقف عنده .

لماذا ؟

لأن الوقوف عند المحسوس وقوف عند الظاهرة ، والظاهرة نسبية لأنها مباينة لحقيقة الشيء ، أى مباينة للحقيقة المطلقة .

لينين إذن يقرر نسبية المعرفة مع ملاحظة أن المعرفة المطلقة ليس فى إمكان الإنسان إدراكها وإنما فى مقدوره الاقتراب منها .

إذن ثمة ديالكتيك بين المطلق والنسبى .

وماذا يعنى هذا الديالكتيك ؟

يعنى إمكان معرفة الحقيقة المطلقة مع عدم البلوغ إليها .

لمـــاذا ؟

لأن ثمة تناقضاً بين الفكر الإنسانى من حيث هو مطلق ، وبينه من حيث هو محدود فى تحققه عند كل إنسان على حدة . ورفع هـذا التناقض ليس ممكنا إلا فى تقدم لامتناه للإنسانية .

إذن ليس ثمة فاصل حاسم بين المطلق والنسبى ، إنما ثمة ديالكتيك بينهما .

ولـكن ماذا يحدث حين نرفض هذا الديالـكتيك ؟

أحد أمرين :

إما الوقوف عند حد المطلق ،

وإما التحرك عشوائياً على أرضية النسبى .

الوقوف عند حد المطلق يعنى الدجماطيقية ، أى التزمت والتعصب .

والاكتفاء بالنسبى يعنى التحرك من غير اتجاه ، أى التشكك .

وماذا يترتب على التزمت والتشكك ؟

التزمت يلازمه تحجر الواقع .

والتشكك يعنى عدم القدرة على التأثير فى الواقع .

والثورة تفيد التغيير الجذرى للواقع الراهن ، أى تجاوزه .

ولـكن مجاوزة الواقع من أجل ماذا ؟

من أجل الإنسان لأنه صانع التغيير .

الإنسان إذن هو الغاية من الثورة ، ولهذا ينبغى أن يكون الغاية كذلك من وضع فلسفة للثورة .

وثمة اتهام يوجه إلى الماركسية اللينينية أنها قد أغفلت الإنسان ، واكتفت بتركيب هياكل وأنظمة اجتماعية .

ويدلل الفلاسفة البورجوازيون على هذا الإغفال بأن ماركس لم يتعرض لظاهرة « اغتراب » الإنسان إلا فى مؤلفه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية — ١٨٤٤ » أما فى مؤلفاته الأخرى ما بين ١٨٥٠ — ١٨٨٠ فلم تكن هذه الظاهرة من اهتماماته .

وكذلك لم يفعل لينين . وحجة هذا النفر من الفلاسفة أن لينين لم يقرأ مخطوطات ١٨٤٤ ، ولم يذكر لفظة « اغتراب »
وليس هذا بالصحيح . إذ أن المسألة ليست مسألة ألفاظ ، إنما المسألة روح الألفاظ . فقد كان لينين دائم التركيز على ضرورة «وعى» المجتمع حين يريد الأخذ بمبدأ التخطيط الكلى .

ومن أجل ذلك اعترض لينين على عبارة بليخانوف القائلة بأن التخطيط كاف لتأسيس مجتمع يملك وسائل الإنتاج . وحجته فى الاعتراض أنه لا بد من إضافة تقرر أن التخطيط ينبغى أن يتحقق

« بواسطة » المجتمع ، أى أن وعى المجتمع لازم وضرورى . وهـذا الوعى هو القادر على إزالة أسباب « الاغتراب » .

بيد أن لينين لا يقف عند حد الأساس الطبقى كمحدد لظـاهرة الاغتراب . إذ هو يضيف محددا آخر هو عنصر الثقافة . إذ ثمة قيم تعمل على توليد وتدعيم ظاهرة الاغتراب ، وزوال هذه القيم لا يتحقق « تلقائيا » بمجرد تغيير الأساس المادى للمجتمـع . فالوعى بضرورة تغيير هذه القيم أمر ضرورى .

والوعى ، هنا ، إنما ينشأ وينمو من خلال هذا الديالـكتيك بين المطلق والنسبى .

والديالـكتيك ، من هذه الوجهة ، لن يقف عند حد « المطلق » أى لن يرقى إلى مستوى « المعتقد» . ومن ثم فلن يكون إلا «منهجا»

ولهذا كان لينين منطقياً حين رفض « تصدير » الثورة . وهذا الرفض نابع من طبيعة « الديالـكتيك » إذ هو مجرد «منهج» وليس فى الإمكان تصدير المنهج، ولـكن فى الإمكان تصدير « المعتقد» .

ولـكنه كان منطقيا كذلك حين تبنى حركة « التحرر الوطنى» .

لمـاذا ؟

إن حركة التحرر الوطنى تريد مجاوزة الواقع من أجل إزالة عامل واحد من عوامل الاغتراب وهو الواقع السياسى المحـكوم من الاستعمار .

وحيث أن ثمة عوامل أخرى لظاهرة الاغتراب فلابد لحركة التحرر الوطني من أن تأخذ « مساراً اشتراكياً » حتى تزيل عوامل الاغتراب الأخرى ، ومن بينها مجاوزة الواقع الإقتصادى المحكوم من الطبقات الإقطاعية والرأسمالية .

هذا هو التأويل الفلسفى لقبول لينين مساندة حركة التحرر الوطني .

ولكن هذا التأويل لا يقف عند حد التبرير ، وإلا تحول ما نبرره إلى مطلق .

سارتر فيلسوفا

الحديث عن سارتر يلازمه بالضرورة الحديث عن الوجودية . والسبب فى هـــذا التلازم هو قدرة سارتر على الترويج لهذه الحركة الفلسفية .

ونسأل : ماالوجودية ؟

نجيب بأنها فلسفة تدور على « الوجود » ، ومن ثمة فاهتمامها ينصب على تحديد معنى الوجود .

والفهم الشائع لمعنى الوجود أنه مايجعل الـكائن يتصف بالواقعية بحيث أن من يقول « أنا موجود » يعنى أنه كائن واقعى .

غير أن لـكل موجود « ماهية » بمعنى أن لـكل موجود مجموعة صفات أساسية جوهرية تتيح له فرصة الإنتماء إلى « صنف » معين من الـكائنات . وقد اصطلح الفلاسفة العرب على تسمية هذه المجموعة من الصفات الأساسية « ماهية » . الماهية إذن هى التى تجعل الشىء هو هو وليس شيئاً آخر ، وأنها هى التى تحدد الموجود تحديداً مسبقاً . فيقال مثلا إن ماهية الانسان أنه حيوان عاقل . معنى ذلك أن الإنسان لايمكن تصوره إنساناً إلا على أنه حيوان يفـكر .

والماهية لاتصبح واقعية إلا إذا انضاف إليها الوجود . وجرى العرف فى تاريخ الفلسفة على أن الماهية تسبق الوجود . فمثلا كان « أفلاطون » يتصور أن وجود الأشياء المحسوسة ليس ممكناً إلا بفضل الماهية . وذهب « ديكارت » الملقب بأبى الفلسفة الحديثة إلى أن الفكر هو الحقيقة الأولى التى نستخلص منها وجودنا . وعبارته المشهورة « أنا أفكر إذن فأنا موجود » اعتراف ضمنى بأسبقية الماهية . وتأثر الفلاسفة المحدثون بهذا المسار الديكارتى وأصبحت الفلسفة بحثاً عن « الماهية » دون « الوجود » . وعلى قمة هذا البناء الفلسفى وقف هيجل « ١٧٧٠ — ١٨٣١ » يعلن فى صراحة ووضوح أن الفكر المطلق هو الأداة الوحيدة لحل مشاكل الوجود .

وكان لابد من رد فعل يتجه بالبحث الفلسفى إلى « الوجود » . وقد قام به فيلسوف دنمركى اسمه « سيرن كيركجور » « ١٨١٣ — ١٨٥٥ » ويدعى الأب الروحى للحركة الوجودية . يقول رداً على هيجل « تستطيع أن تقول كل ماتريد، ولكننى لست مرحلة منطقية فى مذهبك . أنا موجود وأنا حر ، وأنا فرد ولست تصورا لاتستطيع أية فكرة مجردة أن تعبر عن شخصيتى ، وأن تعرف ماضى وحاضرى ، وعلى الأخص مستقبلى وأن تستنفد إمكانياتى .. ولا يستطيع أى قياس أن يفسرنى، أنا أو حياتى أو الاختيارات التى أقوم بها ، أو أن تعلل مولدى ومماتى ، ومن ثم فإن أفضل ماتفعله الفلسفة أن تدع إدعاءاتها المجنونة

لتفسير العالم تفسيرا معقولاً ، وأن تركز اهتماما على الإنسان ، فتصف الوجود الإنسانى كما هو .. هذا وحده هو المهم أما الباقى فعبث ».

ومعنى هذه العبارات أن الفلسفة ينبغى أن تدور على الوجود الإنسانى من حيث هو ذات لا من حيث هو موضوع ، أى من حيث أنه كائن يحيا بتجارب حية وخبرات وجودية .

غير أن سؤالا يثار هاهنا :

هل من علاقة بين الذات أو الأنا وبين الآخر ؟

والآخر قد يكون نسبياً أى إنسان ، وقد يكون مطلقاً أى إله .

وقد انقسم الفلاسفة الوجوديون إزاء هذا الآخر المطلق : فريق أقره وحاول أن يكشف عن حقيقته نذكر منه كارل يسبرز وجبريل مارسل .

وفريق آخر استبعد هذا الآخر المطلق واكتفى بالآخر من حيث هو موجود إنسانى ، نذكر منه مارتن هيدجر وجان بول سارتر .

ومبدأ سارتر فى الفلسفة أن الوجود يسبق الماهية ، أى أن الوجود لا يتحدد مسبقاً أو مقدماً ، والوجود المقصود هنا هو الوجود الإنسانى ومادام الإنسان فى بدء وجوده ليس محددا فهو حر بالضرورة . يلزم من هذا المبدأ مواجهة مسألة الحرية . وقد واجهها سارتر فى أول رواية

له صدرت عام ١٩٤٨ بعنوان « الغثيان » . البطل فيها اسمه روكنتان وهو فردى من الطراز الأول ، وقليل الاهتمام بأحداث العالم ، وبالتالى فهو خال من المسئولية ، ثم هو مكلف بأن يعى هذا الانعدام الكامل لتبرير ما يقوم به من أفعال .

ولكن ماذا يعنى هذا الوعى بانعدام تبرير ما نفعله ؟

إنه يعنى أن وجودنا غير محتمل ، ومن ثم ينتابنا إحساس الفزع والخوف المريع ، أى القلق ، القلق من وجودنا فى العالم . ولهذا يقرر سارتر فى مؤلفه الضخم الذى أصدره عام ١٩٤٣ بعنوان « الوجود والعدم — محاولة لتأسيس علم الوجود الفينومنولوجى » ضرورة الربط بين « الوعى » و « الوجود — فى — العالم » . وهو فى هذا الربط متأثر بـ « هوسرل » و « هيدجر » .

فالوعى ، عند سارتر كما هو عند هوسرل مؤسس الفينومنولوجيا ، إنما هو وعى بشىء ما . ويقول هوسرل إن وعيي لا يوجد أبداً فى حالة صافية ، وإنما هو يوجد لأنه يفكر فى شجرة أو فى وجه بطرس . . إن الوعى يولد موجهاً إلى كائن ليس إياه . إلا أن ما يؤخذ على هوسرل أن أبحاثه الفلسفية دارت على الوعى منفصلا عن الموضوع ، إذ أنه جعل موضوع الفكر متعلقاً بفعل الفكر فظل فى نطاق الوعى وما به من ظواهر . وقد فطن إلى هذه المؤاخذة هيدجر ، ولهذا أضاف مبدأ ، الوجود ـ فى ـ العالم ، لأن لفظة الوجود تعنى « خروج » الموجود من

الحالة التى هو فيها ليضع نفسه sistere فى المستوى الذى لم يكن عليه.

وهذا « الخروج من » هو الذى أحقق فيه إمكانيات وجودى ، أى أن الوجود الإنسانى ينبغى أن ندركه من خلال الوجود فى ـ العالم. بيد أن هيدجر ركز فى أبحاثه الفلسفية على الوجود العام وليس على الوجود الإنسانى .

وحاول سارتر أن يتفادى هذا النقص عند كل من هوسرل وهيدجر ، ففصل بين الوعى والأشياء دون أن يقف عند الوعى كما فعل هوسرل ، ودون أن يترك الوعى لينظر فى وجود العالم كما فعل هيدجر .

سارتر إذن يبدأ من وجود الوعى ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود . واتخاذ الوعى نقطة بداية يفيد أولية الوعى من حيث أنه وجود، وأن هذا الوجود ليس إلا شكلا من الوجود يتضمن شكلا آخر من الوجود غير وجوده هو الخاص. ولهذا يقول سارتر « إن الوعى موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجوداً آخر سواه » « الوجود والعدم، ٢٩ » . ومعنى هذا النص أن الوعى يشير إلى موجودين : الموجود لأجل ذاته être pour soi والموجود فى ذاته être en soi وأحياناً يشير سارتر إلى هذين المصطلحين بإغفال كلمة الموجود فيقول « لأجل ذاته » Po r soi و « فى ذاته » en soi .

الموجود فى ذاته ملىء كثيف سلب ثابت ليس فيه فجوات أو ثغرات مثل وجود العالم الذى يحيط بنا أو وجود أى موضوع مادى . أما الموجود لأجل ذاته فهو موجود متحرك متغير ، ووجوده وجود زمانى قوامه النزوع المستمر نحو المستقبل ، والتنصل الدائب من الماضى ، والمجاوزة التواصلة لذاته . ومن ثم فإنه من المستحيل أن نحدد ماهيته كما نحدد ماهية الوجود فى ذاته . والنتيجة أن الوجود لأجل ذاته ناقص بالضرورة .

وماذا يعنى هذا النقص ؟

إنه يعنى ، فى نظر سارتر ، أن الوعى لا ينفصل عن الأشياء فحسب ، وإنما هو ينفصل كذلك عن ذاته . وهذا الانفصال يتيح للوعى أن يعرف ذاته ، إذ أن المعرفة تتطلب مسافة أو بعداً بين العارف والمعروف . وهذا النقص يسميه سارتر عدماً ويمثله «بالدودة فى الثمرة» او « بالسوس فى الخشب » .

والعدم ، من هذه الزاوية ، له طابع إنسانى إذ هو يصدر عن الوعى ويقوم فى صلب الوجود الإنسانى .

ومسألة العدم ترتبط بمسألة الحرية . فالعدم يشير إلى إمكانية انفصال الموجود لأجل ذاته عن الأشياء وعن ذاته . وهذا الانفصال يتيح الحرية الإنسانية . وهذا معنى عبارة سارتر « أن الوعى هو ما هو ، وهو ماليس هو » . فالوعى هو ماضيه وفى نفس الوقت ليس هو ماضيه

إذ هو يرفض الماضي لكي يتجاوزه إلى المستقبل . ومن ثم يمكن القول بأن الحرية هي في مجاوزة الوعي لذاته . وهذه المجاوزة هي التي تتيح للإنسان أن يكون هو نفسه أساساً خالصاً لذاته ، أي أنه صانع القيم ومؤسسها . والقيم ، عند سارتر ، ذات طابع ديناميكي أي أنها متغيرة وليست متحجرة . فليس ثمة حكمة قائمة ينبغي الحرص عليها وليس ثمة قيم عالمية يجب التمسك بها . إن الإنسان السارتري إنسان متحلل من أي إلزام قبلي ، ومن كل نموذج مسبق « إن الإنسان ليس هو أبداً مجموع ما يملك ، بل هو مجموع ما لا يملك ، وما يمكنه أن يملك » (مواقف ، جـ ١ ، ٨٠) [و ما لا يملكه هو مجموع مشروعاته المستقبلية .

وفكرة المشروع هي التي يمتنع معها أن يتحول الوجود لأجل ذاته إلى موجود في ذاته ، إلى شيء جامد صلب متحجر . غير أن بعض الناس يميل إلى أن يحقق هذا التحول حتى يتخلص من مسئولية الحرية. وهذا الميل يسميه سارتر سوء نية . ويذكر سارتر عدة أمثلة في كتابه « الوجود والعدم » تنطوي على سوء النية وترمى كلها إلى الفرار من الحرية ومن المسئولية المترتبة على الحرية . مثال ذلك حالة خادم المقهى . يقول عنه سارتر :

« إنه ذو نشاط حي دافق ، دقيق أكثر مما ينبغي ، سريع أكثر

مما ينبغى ، وهويقبل على الشاربين بخطوة حية أ كثر مما ينبغى ، وينحنى بقدر من الحرارة يتجاوز حده ، وأن صوته وعينيه يعبران عن اهتمام يطفح أ كثر مما ينبغى بالإقبال على تلبية طلب الزبون ، وها هو ذا أخيراً يعود محاولا أن يقلد بمشيته الدقة المفروضة فى رجل آلى لا يخطىء » ثم هو يضرب مثالا آخر بالرجل الذى يلقى تبعة أفعاله على الآخرين ، أو يطيع قرارات الآخرين كما لو كانت قوانين طبيعية ، وهو يقول عنه إنه رجل الجمهور مهما يكن قصيراً فإنه مع ذلك يتخذ الحيطة بأن يخفض نفسه خوفا من أن يبرز من بين القطيع وأن يجد نفسه أمام ذاته . وعدو السامية هو هذا الرجل . إنه يرد ما يحدث فى المجتمعات من حروب وانقلابات وثورات إلى اليهود . ومثل هذا الرجل « فى رأى سارتر » هو سيىء النية. إذ أن هذا الرجل يتصور عندئذ أن لليهود طبيعة خاصة أو ماهية تلزمهم بمسلك شرير باستمرار . غير أن مثال (عداوة السامية) إنما ينطوى على تعميم يجريه سارتر بلا مبرر . إذ أن اليهود هم انفسهم الذين أوحوا إلى الشعوب بأن لهم طبيعة خاصة يختصون بها دون سائر البشر . وعداوة الناس لليهود إذن هى رد فعل وليست فعلا أصيلا . ورد الفعل هذا يدور على محاولة تجريد اليهود من هذا الإحساس المزيف ، أى من الماهية المزيفة . ومن

ثم ينبغي أن يؤازر سارتر رد الفعل هذا ويسانده وإلا وقع فى المحذور وناقض نفسه ، إذ أن فلسفته تقوم على أن الوجود الإنسانى ليس محدداً مسبقاً بماهية أو طبيعة .

ومسألة الإنصياع للآخرين تثير مسألة العلاقة بين «الأنا» و «الآخر» وعلى أى وجه ينبغى أن تكون . وهنا يلاحظ سارتر أن فى تركيب الوجود لذاته تركيباً آخر هو الوجود للغير . وظاهرة الخجل دليله على ما يقول. فأنا عندما أخجل إنما أخجل من نفسى أمام الغير . فعندما ارتكب عملا شائناً دون أن يرانى أحد فقد لا أخجل ، ولكننى عندما أتخيل أن أحداً كان من الممكن أن يرى ما فعلت أحس بالخجل. الخجل إذن يرتبط دائما بشعور المرء أنه منظور من الآخرين . غير أن نظرة الآخر إلى إنما تحيلنى إلى شىء من الأشياء ، إلى موجود فى ذاته ، لأنى أدخل فى عالمه كموضوع وكأداة من بين الأدوات . ومادامت العلاقة بين « الأنا » و « الآخر » تتمثل فى نزوع كل منهما إلى اعتباره مجرد « موضوع » فإن من الخطأ أن نقول إن جوهر هذه العلاقة هو الحب . فالواقع أن جوهر هذه العلاقة هو الصراع . ومن هنا قال سارتر فى مسرحية جلسة سرية « إن الجحيم هو الآخرون ». غير أنه ينبغى فهم هذه العبارة على أنها تعنى انفصال الأنا بالآخر وليس الانفصال، بل إنها تعنى إلتزام متبادل بين الانا والآخر. فإن اكتشافى لذاتى بكشف لى فى

الوقت نفسه عن الآخر بوصفه حرية موضوعة فى مواجهتى ، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجلى أو ضدى . وهكذا نكشف عالماً يسميه سارتر « ما بين الذوات » . وفى هذا العالم يقرر الإنسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخر .

ومن شأن إقرار هذا العالم الجديد ، عالم ما بين الذوات ، أن تثار المسأله الاجتماعية فى مختلف مجالاتها السياسية والثقافية والاقتصادية . وبالفعل أثار سارتر هذه المسألة فى كتاب ضخم يقع فى ٧٥٠ صفحة من القطع الكبير ، صدر عام ١٩٦٠ بعنوان « نقد العقل الديالكتيكى »

يرى سارتر فى هذا المؤلف أن الإندماج أو الذوبان يمكن أن يتم بين الوجوديه والماركسية والذى يدفع سارتر إلى هذا القول هو اعتقاده أن الماركسية هى فلسفة القرن العشرين ، لأن الفلسفة التى تصلح للدفاع عن الطبقة الصاعدة فى أى عصر هى فلسفة هذا العصر . والطبقة الصاعدة فى القرن العشرين هى الطبقة العمالية . ومن ثم فليس أمام الوجودية ، فى رأى سارتر ، إلا أحد أمرين : إما أن تحكم على نفسها بالانقراض وإما أن تذوب فى الماركسية .

والوجودية ليس من الممكن أن تنقرض لأنها تلتزم الواقع وعا

هو عيني . إذن ليس أمامها إلا الذوبان فى المار كسية

ولـكن أية مار كسية ؟

والذى يدفع سارتر إلى هذا التساؤل هو التفرقة التى يقيمها بين مار كسية ماركس والمار كسية المعاصرة . الثانية تخالف الأولى وأنها « أى المعاصرة » متحجرة وليست مرنة ، منغلقة وليست مفتوحة • والتحجر له علامتان : الأولى تفيد الحـكم على الواقع من خلال مجموعة من الأفـكار والمبادىء المسبقة . والثانيـة تشير إلى فقدان الإنسان لمعنى وجوده . فالإنسان ينبغى أن يعرف وجوده . ومعرفة الإنسان لوجوده هى فى ذات الوقت معرفة بالتاريخ الإنسـانى . والدليل على ذلك ، فى رأى سارتر ، أى التاريخ ظل يتحرك دون أن يكون على دراية بأنه يتحرك حتى ظهر ماركس فى منتصف القرن الماضى وكان كل همه أن يجعل التاريخ يشعر بحركته ويشعر باتجاه هذه الحركة. فماركس يرى أن التاريخ ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو « كل » يشملها ويؤثر فيها ويتأثر بها . وهذا الـكل ليس محدداً ،ومع ذلك فهو فى طريقه دائماالى التحديد دون أن يتحدد . واللاتحديد يفيد التطور. الـكل اذن متطور. والـكل المتطور يمايز من الـكل غير المتطور . اذ أن الثـانى يساوى مجموع أجزائه بينما الأول لايساوى مجموع أجزائه وانما يساوى مجموع كلياته . ومع ذلك فهذه الـكليات جزئية ، وفى صراع مع بعضها البعض ، ومن ثم فإن الـكل المتطور ينطوى على صراع . وهذا الصراع اذن هو

السمة المميزة للحركة التاريخية ، أي للحركة الديالكتيكية ، وهو الذى يعنع هذه الحركة من التحجر .

أما الماركسية المعاصرة ، في رأى سارتر ، فقد انتهى بها الأمر الى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد ، هو العامل الاقتصادى ،في تفسير الظواهر الاجتماعية . ويرى سارتر أن الماركسية المعاصرة ، في هذا التجميد، تخالف الماركسية الاصيلة . ودليله على ذلك خطاب انجلز الى بليخانوف جاء فيه :

«ان الموقف الاقتصادى وحده ليس يكفى، فالناس هم صناع التاريخ وهم في صناعتهم هذه انما يتأثرون بمواقف متباينة . والموقف الاقتصادى ليس إلا واحداً منها » . وفى نفس هذا الاتجاه يسير ماركس اذ هو يقرر أن منهجه يذهب من المجرد إلى العينى. والعينى ، عنده ، يفيد وضع الوقائع والظروف والشروط في ترتيب مسلسل بحيث تبدو الوحدة بين هذه المجموعات أو الكليات .

ويحاول « سارتر » أن يطبق هذا المنهج على بعض الافكار مثل فكرة الشعب فيقرر أن هذه الفكرة تصبح مجردة اذا عزلناها عن فكرة الطبقة ، وفكرة الطبقة جوفاء إذا تجاهلنا العناصر التى تتكون منها الطبقة مثل الاجر ورأس المال . وهذه العناصر بدورها تستند على وقائع معينة ترتبط بمكان معين ويحدها زمان معين . ومن ثم

نستطيع أن نستكشف الخلافات الجوهرية بين شعب وآخر وبالتالى نستكشف أصالة كل شعب على حدة . وهذه الاصالة تختفى عندما نفرط فى التعميم .

وكما أن التعميم يعجز عن كشف أصالة المجتمعات البشرية كذلك هو عاجز عن بيان أصالة الفرد .ويضرب سارترمثالا لذلك بوضع العامل فى المصنع . فالعامل يقوم بعمل معين وسط مجموعة منتجة ، ثم هو يقيم فى حى تتجمع فيه كتل بشرية متلاصقة . وكل كتلة لها تأثير يميزها عن غيرها . وهذه العلاقات الإنسانية ليس فى الإمكان تجاهلها. وسارتر يأخذ على الماركسية المعاصرة هذا التجاهل ، إذ هى تتعامل مع هذه العلاقات وكأنها تقع على مستوى أفقى بينما هى فى الحقيقة تقع على مستوى رأسى . فالعامل ، عندما يبيع قوة عمله فى المصنع ، لايتحول إلى شىء ، إلى موجود فى ذاته . إن له وجوده الخاص ، ووجوده فى المصنع يؤثر فيه بالقدر الذى يؤثر هو فيه ، وبالتالى تظل الانفعال وردود الانفعال رمزاً على استحالة النظرة الاحادية إلى مشا كل العمال .الإلتزام بالنظرة الأحادية يفضى بنا إلى تكوين وحدة استاتيكية، بينما المفروض أن الوحدة فى طريقها إلى التوحد دون أن تتوحد . ومعنى ذلك أن الوحدة ينبغى أن تكون فى حالة تمزق متواصل . والسبب فى هذا التمزق مردود إلى تدخل الذاتية مع الموضوعية .الذاتية مردودة إلى الإنسان ، والموضوعية مردودة إلى الوسط .

ونسأل : ما الإنسان ؟ وما الوسط ؟

يجيب سارتر : الوسط هو جمله الظروف المادية والاقتصادية والحضارية . والإنسان هو الكائن الذى يتجاوز الوسط . وإمكان المجاوزة تنطوى على إمكان الاختيار . وبذلك يكون مجال الاختيار هو المجال الذى ينطلق منه الإنسان لكى يتجاوز الوسط ، أى الوضع الراهن .

ونسأل : وما الذى يدفع الإنسان إلى الاختيار ؟

هل هو الوسط ؟

يجيب سارتر بالسلب لأن الوسط وضع راهن .

هل هو المشروع ؟

يجيب سارتر بالإيجاب . فالمشروع ، بالتعريف السلبي ، هورفض للوسط . والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير وإنما يفيد معنى التغيير . وبالتعريف الإيجابى يقول سارتر عن المشروع إنه هو ما يحتاج إليه الإنسان . والإنسان عندما يحتاج فإنه يتجه بالضرورة إلى ، وهذا الاتجاه إلى ، هو فعل ، والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير .

والتغيير ينصب على الانتاج ، لأن الإنتاج هو الطريق إلى اشباع الحاجة عند الإنسان . ولابد أن يكون الانتاج فى مستوى أقل من مستوى الحاجة وإلا انتفى المشروع ، وبالتالى انتفى وجود الإنسان

ومن هنا تنشأ فكرة الندرة عند سارتر . ومن فكرة الندرة تنبثق فكرة الصراع . فالأشياء المنتجة عندما تكون نادرة ينشب الصراع بين بنى الإنسان .

الصراع إذن هو محصلة الوسط والمشروع . الوسط موضوعية والمشروع ذاتية ، والتداخل بينهما يمنع كل من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة .

ويتبع ذلك سؤال بالضرورة : أين مكانة الذاتية من الموضوعية ؟ يجيب سارتر بأن الذاتية هى حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية . ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة . وهذا التأسيس إبداع . ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الإبداع البشرى .

والإبداع على الضد من الحتمية . والماركسية تنادى بالحتمية التاريخية . وسارتر يرفض هذا النداء لأنه يتعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ .

ولكن ما الذى يدفع الماركسية إلى الاعتقاد فى الحتمية ؟ جواب سارتر : إنكار الماركسية لديالكتيكية العقل .. فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة ، لأنه إن لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكياً أن يدرك حركة ديالكتيكية .

وإنكار ديالكتيكية العقل يترتب عليه إحالة الفكر إلى موجود فى ذاته وبذلك تنتهى المادية الديالكتيكية وتتحول إلى مادية آلية ، مع أن الماركسية على الضد من الآلية .

والفكرة المحورية للمادية الآلية أن الإنسان موضوع مع أنه فى حقيقة الأمر « ذات » ، وبالتالى فإن التاريخ ، فى نظر أصحاب المادية الآلية ، لايمكن أن يكون « إنسانيا » بل هو « طبيعى » بالضرورة .

والسؤال بعد ذلك : كيف يمكن للانسان وقد امتصته الطبيعة أن يكون على وعى بذاته وبالطبيعة ؟

وكيف يمكن للعقل البشرى أن يمارس عملية « التوحيد » وهو فى حالة سلبية ، بينما عملية الفهم عملية إيجابية ؟

وفى رأى سارتر أن الجواب عن هذين السؤالين ليس ممكنا إلا بتقرير أن الإنسان « ذات » وأن العقل البشرى ديالكتيكى .

والأساس العقلى للعقل الديالكتيكى هو التوحيد ، والتوحيد عملية لا تكتمل أبداً وإلا توقفت الحركة الديالكتيكية . ومع ذلك فإن عملية التوحيد تفضى إلى تكوين تصورات كلية . غير أن هذه التصورات الكلية هى جزئية فى ذات الوقت . ولهذا فإن كليات العقل الديالكتيكى

فريدة فى نوعها . ويترتب على ذلك أن أية عملية تجريدية أو تعميمية ينبغى أن تقف عند حد معين .

ومن خلال هذا العرض يبدو أن سارتر ، فيلسوف العصر ، يتبنى الوجودية فى أنقى صورة لها . وهذا النقاء يتمثل ، فى رأيه ، فى قدرة الوجودية على الانفتاح على الفلسفة الماركسية . ثم هو يحاول أن يفتح ثغرات فى هذه الفلسفة حتى يمكنها أن تستوعب الوجودية .

سارتر بين الوجوديين

عنوان هذا المقال ينطوى على سؤال :

مَنْ هو الوجودى ؟

قد يقال إنه من يدور تفكيره على الوجود .

ولكن مَنْ من الفلاسفة لم يفكر فى الوجود؟

لا أحد. يقول كيركجور : إن سقراط كان وجوديا . ونستطيع أن نطبق هذا القول على عدو لدود لسقراط هو نيتشه .

إذن من هو الوجودى ؟

قد يقال إنه من يقرر أن الوجود سابق على الماهية .

غير أن هيدجر ، وهو أحد فلاسفة الوجود ، يرى أن تحديد ماهية الإنسان ووجوده شىء واحد .

يبدو إذن أن تعريف الوجودى بالإيجاب ليس ممكناً .

يبقى تعريفه بالسلب . والتعريف بالسلب يفيد أن الوجودية ليست فعلا وإنما رد فعل .

ودليلنا على ذلك الآب الروحى للوجوديين سيرن كيركجور (١٨١٣ — ١٨٥٥) فهو ثائر على هيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) بسبب مبدئه القائل بأن « كل ما هو موجود هو عقلى ، وكل ما هو عقلى هو موجود » . ومن شأن هذا القول وضع الوجود فى مذهب

فيلتقى الوجود ، لأن الوجود فى حقيقته ، ليس المعنى الكلى كما يتصوره العقل ، وإنما هو الذات المفردة ، وهى نسيج وحدها Sui generis ولا تقبل التكرار .

وهنا يثار سؤال : هل من علاقة بين الذات المفردة أو الأنا وبين الاخر ؟ علماً بأن الآخر قد يكون نسبياً مثل الذات الإنسانية وقد يكون مطلقا مثل الله

انقسم الوجوديون إلى فرقتين : فرقة تقرر وجود المطلق وتحاول الكشف عنه . من هذه الفرقة نذكر كارل يسبرز (١٨٨٧ — ؟) وجبرييل مارسل (١٨٨٩ — ؟) . وفرقة أخرى تنكر هذا المطلق وتقصر البحث الفلسفى على الوجود الإنسانى على التخصيص والوجود على الإطلاق . من هذه الفرقة نذكر مارتن هيدجر (١٨٨٩ — ؟) وجان بول سارتر (١٩٠٥ — ؟) .

ونسأل : أين يقف سارتر بين هؤلاء الوجوديين ؟

يشير سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) إلى تأثير هيدجر ثم كيركجور . أما فى مؤلفه « نقد العقل الديالكتيكى » (١٩٦٠) فيضع كيركجور فى المرتبة الأولى من حيث درجة التأثير الفلسفى . ومع ذلك فليس فى الامكان تحليل الفلسفة السارترية استناداً على هذين الفيلسوفين . فسارتر ، مثله كمثل أى فيلسوف ، لايمكن عزله

عن الاتجاهات الفلسفية المتباينة . الاتجاه العقلي ممثلا في أنقى صورة له عند هيجل ، والاتجاه الفينومنولوجي عند مؤسسه ادموند هوسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) .

الفكرة المحورية في كتاب « الوجود والعدم » هي التمايز بين « الوجود في ذاته être en soi و « الوجودلذاته » être pour soi الوجود في ذاته ملء ومصمت . ولهذا يقال عنه « هوما هو » ، أي ، انه يوجد في تطابق لانهائي مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أي فراغ بين جزء منها وجزء آخر . وهذا يعنى أن الوجود في ذاته « ليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم » (الوجود والعدم ، ١١٦) ، مثل وجود العالم الذي يحيط بنا ، أو وجود أي موضوع مادي يحيط بنا . أما الوجود لذاته فهو غير متطابق مع ذاته ، أي أنه ليس هو ذاته ، ويسميه سارتر الوعي . والوعي يأتي إلى الوجود على أنه انفصال عما هو موجود فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى .

إذن « الوعي هو وعي بشيء ما » (الخيال ، ١٤٤) أعنى أنه وعي متجه إلى موضوع ما . وهذه الفكرة مأخوذة من هوسرل وتسمى « القصدية l'intentionnalité ، وهي الفكرة التي تربط ربطاً وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من إحالة متبادلة ، وهذه الفكرة قد أخذها ، من قبل سارتر ، أستاذه هيدجر .

بيد أن هيدجر لم يكن مجرد ناقل للفكرة عن هوسرل. فهوسرل لم يكن أمينا على مبدأ القصدية ، إذ هو قد جعل موضوع القصدية noème غير واقعى ، متعلقا بفعل القصدية noèse (الوجود والعدم ، ٢٨) فظل حبيس الوعى منعزلا عن الموضوعات العالمية ، ومن ثم انحاز إلى التصورية idéalisme من حيث لا يريد . أما هيدجر فقد كان — على الضد من هوسرل - أمينا على المبدأ ، فمضى من الوعى إلى الوجود الواقعى العالمى . ومن هنا اكتشف مبدأ هاما هو « الوجود ـ فى ـ العالم » in – der – welt-sein العالم ، عنده يشتمل على الأشياء والأحياء . وهذه جميعا مجرد أدوات يستخدمها الوجود الإنسانى لتحقيق إمكاناته . وكل أداة تحيل إلى غيرها من أجل هذا الوجود ، أى أن كل ما فى الوجود بالنسبة إلى الذات يحمل طابع الإحالة . وهكذا تكون فكرة « الوجود - فى — العالم — » هى الفكرة الجديدة المؤلفة من فكرتين هما القصد والإحالة، وهما من أفكار هوسرل وبذلك يستطيع هيدجر أن يؤسس علما للوجود يعجز عن تأسيسه هوسرل بحكم انزلاقه إلى التصورية .

غير أن سارتر يأخذ على هيدجر أنه من أجل تأسيس علم للوجود قد أغفل وصف الوجود الإنسانى وتحليله .

ونسأل : ما الذى يستطيع سارتر أن يفعله حتى لا يغفل الوجود الذاتى ؟

إن سارتر يعود إلى مصدر النبع للفينومنولوجيا وهو الكوجيتو الديكارتي ، ويتخذ منه نقطة البداية لانطلاقه الفلسفي من حيث أنه المظهر الأول للوجود. فالكوجيتو ينطوى على تقرير وجود الأنا . غير أن سارتر يعيب على ديكارت تحديده للأنا على أنه جوهر ماهيته التفكير . ومعنى هذا التحديد أن الأنا حاصل مسبقا على ماهية معينة، ومن ثم فإن فعله لاحق لهذه الماهية .

وهنا يتساءل سارتر : كيف يمكن للتفكير من حيث هو ماهية أن يستوعب أفعال الأنا ، فى حين أن التفكير ليس إلا مظهراً من مظاهر فعل الأنا ؟ الفعل إذن سابق بالضرورة على الماهية ، أى على التفكير ، ومن ثم فالأنا — من حيث هو وجود — فاعل قبل أن يكون مفكراً . وهذا يعنى أنه من غير فعل الوجود لا يوجد موجود يعرف ويفكر . ومن هذه الوجهة يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية ، ويقصد بالوجود وجود الوعى .

والوعى من حيث هو بلا ماهية لا يمكن أن يكون موضوعا لنفسه. ولهذا فهو متجه إلى موضوع ليس إياه . يقول سارتر « إن الوعى موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث أن هذا الوجود الأخير يتضمن وجوداً آخر سواه » (الوجود والعدم ، ٢٩) .

الوجود إذن ، عند سارتر ، يتضمن وجودين : الموجود لذاته وهو

الوعي ، والموجود في ذاته وهو الموضوع الخارجي المعطى . والعلاقة بين هذين الموجودين هي علاقة انفصال واتصال في وقت واحد . فالوعي في إدراكه للموضوع متمايز منه ، ولكنه ليس منفصلا عنه إذ هو — أي الموضوع — يقع في مجال الإدراك . وهذه الظاهرة يسميها سارتر « سلبية الإنسان » négativité فأقول مثلا « إنني أرى حجراً ، ولكني لست أنا هذا الحجر » . وهذا السلب ينطوي على « المفارقة » transcendance بمعنى أن الوعي يفارق ذاته ويفارق الأشياء .

وهنا يثار سؤال : إلى أين يتجه الوعي عندما يفارق ذاته ؟ قد يكون الاتجاه رأسيا نحو الله وبذلك يتخذ طابعا دينيا كما هو الحال عند كيركجور ويسبرز ، وقد يكون الاتجاه أفقيا وبذلك يتخذ طابعا باطنيا كما هو الحال عند هيدجر ، وهذا هو الجديد في معنى المفارقة كما يقرره هيدجر . فهذا الفيلسوف يرى أن ثمة مفارقة أو « تجاوزاً » نحو العالم . « نحن في العالم » بهذه السمة يصف هيدجر وجودنا ، فنحن بالطبيعة خارج أنفسنا ، وهذا ما تعنيه كلمة وجود لدى هيدجر إذ أن كلمة « وجود » تعني « خروج ex » الإنسان من الحالة التي هو عليها « ليضع نفسه sistere » في المستوى الذي لم يكن عليه من قبل . فالوجود إذن هو فعل الخروج ذاته .

وقد يبدو هذا القول بديهياً . غير أن نفراً من الفلاسفة هو الذى أكد علاقتنا الأساسية مع العالم . فديكارت وضع حقيقة العالم موضع الشك فى بداية تفلسفه ، ووضع كانط أيضاً فكرة العالم موضع الشك . أما بالنسبة لهيدجر فقد جعلنا مفتوحين دائماً على العالم . وفى إحدى محاضراته وضع نظريته فى مقابل نظرية المونادات عند ليبنتز . فالمونادات ليس لها أبواب أو نوافذ ، إذ هى منغلقة على ذاتها . أما الأفراد ، عند هيدجر ، فليسوا كذلك لأنهم فى علاقة مباشرة مع العالم . . فى الشارع إن صح هذا التعبير . المفارقة إذن عند هيدجر تتحقق داخل نطاق العالم .

وفى نفس اتجاه هيدجر يسير سارتر . فالوعى : عندما يفارق ذاته، يتجه إلى موجود آخر من الموجودات العالمية . وهو فى هذا الاتجاه إنما يظل فى مستوى أفقى مع هذه الموجودات . ثم يلاحظ سارتر أن المفارقة الباطنية من شأنها أن يمتنع معها التأليف بين الموجود فى ذاته والموجود لذاته من أجل اقرار « مطلق » على نمط مطلق هيجل . إذ من المعروف أن التفرقة بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته إنما هى تفرقة نقلها سارتر عن هيجل . فهيجل لا يستطيع أن نتصور الوجود على أنه ملاء بحت . ذلك أن الوجود الخالص ، فى رأى هيجل ، تجريد خالص ، وفى هذا التجريد نهمل كل تعيين وتحديد . ومعنى هذا أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاو ، أى هو واللاوجود سواء . أما عند سارتر فيمتنع التطابق

التــام بين الوجود فى ذاته والموجود لذاته . وامتناع هــذا التطابق مردود إلى الفارق الجوهرى بين الموجودين، الموجود لذاته زمانى فى حين أن الموجود فى ذاته لازمانى .

من أجل ذلك لا يوجد أى مبرر لوجود اله ، على النمط الهيجلى ، عند سارتر . وبذلك يفترق سارتر عن أبيه الروحى سيرن كير كجور . فالمفارقة ، عند هذا الأب ، تتحقق على مستوى رأسى بمعنى أن الذات فى توحدها واحساسها بالاثم تجد نفسها أمام الله ، فلا معنى للاثم إلا إذا كان « تجاه اله » ، ذلك أن المعنى الوجودى العميق للاثم يقوم فى التباين بين الإنسان والله . وبقدر ما يحس الإنسان بهذا التباين بقدر ما يكون احساسه بالاثم . أما فقدان هذا الاحساس فإنه يفضى بالإنسان إلى العدم ، إذ يحيا فى دوامة العالم غافلا عن ذاته وكيانها الإلهى ، يسعده أن يكون شبيها بالآخرين وكأنه واحد فى قطيع . أما الأوحد l'unique فهو فى قمة الاحساس بالتباين اللامتناهى بينه وبين الله ، وبالتالى فى قمة الاحساس بالاثم . هــكذا يكون الوجود هو القيمة العليا وهو الاثم فى وقت واحد ، ويصبح الفرد الموجود مهموماً هماً أساسياً ، ومهتماً اهتماماً لا نهائياً بالوجود فإن مصيره يتوقف على علاقته بالله ، فإما إلى آلام أبدية ، وإما إلى أفراح أبدية . فالفرد على علاقة بما يسميه كير كجور « الآخر المطلق » ، الا له بلاجدال ، ولـكنه فى جوهره مخالف للفرد مخالفة مطلقة . وما أن يدخل الأوحد المجال

الديني حتى يجد لزاماً عليه أن ينتقل من دين يظل قريباً من الفلسفة إلى الدين الحقيقي الذى يصدم العقل، لأنه تأكيد «للتجسد» Incarnation باعتباره الفكرة القائلة بأن ما هو أبدى يولد فى لحظة معينة ، ويأخذ مكانه فى موضوع معين وساعة معينة من التاريخ .

وأغلب الظن أن كيركجور فى إيمانه بالله من خلال الاثم كان متأثراً بالعقيدة المسيحية من جهة ، وبحياته العائلية من جهة أخرى . وعن الحياة العائلية يروى كيركجور فى (يومياته ، ١ ، ٦٠) ما سمعه من أبيه بأن « ثمة خطايا لا يستطيع الإنسان النجاة منها إلا بعون خارق » . وبفضل هاتين التجربتين ، الدينية والعائلية ، آمن بالله من غير طريق العقل وكأنه يردد العبارة المشهورة التى وصلت إليه « أومن بما هو لا معقول » .

أما سارتر فبفضل غياب هاتين التجربتين من حياته لم يجد أى مبرر لمجاوزة الموجودات الطبيعية إلى موجود فائق للطبيعة ، أو إلى « الآخر المطلق » . وهو فى هذا يتفق مع أستاذه هيدجر . ففكرة الوجود ، كما يتصورها هيدجر ؛ لا تحتمل فكرة « ما فوق الوجود »، ذلك أن الوجود يتصف بالزمانية ، وبالأخص المستقبل ، من حيث أن الوجود مهموم مقدماً بتحقيق إمكاناته . أما « ما فوق الوجود »

فهو ، من مفهومه ، يتجاوز الزمان ، ومن ثمة فهو بلا مستقبل ، أى بلا إمكانات يهتم بتحقيقها .

وسارتر ، من حيث استبعاده للاله ، يقف عند حد وسط بين كيركجور ومفكر وجودى آخر هو يسبرز . إذ أن يسبرز يسلب المفارق من الطابع الدينى الذى يتميز به عند كيركجور . يقول يسبرز فى كتابه (الحقيقة ، ٦٣١) إن المفارق ليس له من كينونة إلا من أجل الوجود الذاتى Existenz ، وليس من أجل الوجود الطبيعى Dasein بمعنى أن المفارق ليس له علاقة بما هو تجريبى . ومع ذلك فثمة تمايز بين المفارق والوجود الذاتى . فهذا الوجود حرية فى حين أن المفارق لا ينطوى على أية حرية ، فهو مجاوز للحرية والضرورة فى وقت واحد . ثم إن الوجود الذاتى اتصال بمعنى أنه ليس ثمة وجود حقيقى من غير اتصال بين الذات وغيرها من الذوات . وفى هذا نراه يقول « إن نقطة بدايتنا — سواء أكنا فى دائرة الفكر أم فى دائرة الفعل — هى باستمرار تلك العلاقة القائمة بين إنسان وآخر ، أو بين فرد وآخر » . أما المفارق فيعلو على أى اتصال ، إذ هو فى وحدة ثم هو مطلق . ومع ذلك فإن المطلق لا ينكشف إلا من خلال علاقته بالوجود الذاتى . غير أن أية محاولة لتعريفه مصيرها الفشل . فالمطلق مجهول إذ هو لا يصلح أن يكون

موضوع تفكير ، أو موضوع صلاة . وإذا قيل عنه أنه ملاء لا متناه فليس فى هذا القول أى خطأ . ومع ذلك يمكن أن يقال عنه إنه سلب لامتناه . والسلب اللامتناهى عدم . إذن المطلق عدم . والعدم قد يؤخذ على معنيين : إما أن يكون العدم بمعنى مافوق الوجود، وإما أن يكون بمعنى اللاوجود المطلق . ولهذا فإن الفكر فى مجال المفارق لا يستطيع أن يفكر فى شىء ، وإنما يفكر فى العدم .

وهكذا ينتهى يسبرز إلى نوع من الوثنية . فليس ثمة علاقة بين الذات المفردة والمسيح كما هو الحال عند كيركجور . ولكن ليس ثمة استبعاد للمطلق كما نرى عند سارتر . ورغم ذلك فنحن ، فى فلسفة يسبرز ، لا نصل أبداً إلى هذا المطلق الذى يفاخر هيجل ببلوغه . فالمطلق شىء خفى لا ينكشف إلا من خلال الرموز أو « الشفرات ».

ونسأل : ما الشفرة ؟

يجيب يسبرز بأنها « اللغة التى ينطقها المفارق فيقترب من الإنسان، غير أنه لا يقترب بذاته على الإطلاق » ولغة المطلق على ضروب ثلاثة: الضرب الأول مباشر ومصدره التجربة . والضرب الثانى لغة الإنسان ذاته وتدور على الأسطورة والوعى والفن . والضرب الثالث لغة العقل . ومع ذلك فليس فى إمكان الانسان أن يفهم هذه اللغات فهماً يقينياً ، وبالتالى فإن الانسان يحس « بالاخفاق » فى فهم المطلق . وهذا

الاحساس بالاخفاق بدوره يعتبر شفرة ، إذ أن فى اخفاق كل موجود متناه ما يؤذن بوجود اله لامتناه .

هذا هو حال الانسان ازاء مطلق مجهول فكيف يكون حاله من غير مطلق على الاطلاق، أى من غير اله ، على نحو ما يرى سارتر ؟

إن الانسان ، فى هذا الحال ، يشعر بالهجر délaissement فالانسان مهجور ومنعزل لأنه ليس هناك اله .

وماذا يترتب على هذا الشعور بالهجر ؟

شعور بالقلق والحصر النفسى . يقول سارتر « ينشأ القلق عندما يرى الوعى نفسه مقطوعاً عن ماهيته بواسطة العدم أو منفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها» (الوجود والعدم ، ٧٣) . القلق إذن يثير ثلاث مسائل : العدم والحرية والزمان .

ونسأل : هل من جديد فى تصور العدم من خلال القلق ؟

الواقع أن العرف الشائع فى تاريخ الفلسفة يصور العدم إما على نحو عقلى ، وإما على أنه وهم وخداع بصر . النحو الأول نعثر عليه عند الأقدمين من فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو . فأفلاطون يرى أن الخطأ هو تصور اللاوجود . وأرسطو يفسر العدم بثلاثة معان : المعنى الأول يفيد السلب كما يفهم فى الحمل ، والمعنى الثانى هو كما عند أفلاطون . والمعنى

الثالث يشير إلى أن العدم هو القوة فى مقابل الفعل . ويذهب كانط ، وهو من الفلاسفة المحدثين ، إلى ماذهب إليه أرسطو إزاء المعنى الثـانى . فـكانط يرى أن العدم هو السلب المطلق العقلى (عبدالرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ١٩٨ — ١٩٩) . أما النحو الثانى ، وهو تصور العدم على أنه وهم ، فنراه عند برجسون ، إذ يقول إن العدم ليس بشىء وما هو إلا تصور باطل كتصور دائرة مربعة . والسؤال القائل : لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم ؟ سؤال لا معنى له لأنه يفترض أن الوجود هزيمة للعدم مـع أن العدم ليس بشىء . (التطور الخالق ، ٢٩٨) .

أما هيدجر فهو أول من أثار مسألة العدم من الناحية الوجودية . وهو لم يـكتشف العدم إلا من خلال حال القلق . فثمة قلق أصيل يفاجئنا فى لحظات نادرة نحس معه وكأن الوجود قد فنى . والسبب فى هذا الاحساس بالفناء أن الامكانات لا تتحقق دفعة واحدة ، ذلك أن تحقق إمكان معناه سلب لامكان آخر . ومن ثمة يلزمنا العدم بتصور التناهى الضرورى فى طبيعة الوجود ، وأنه بهذا شرط لـكل موجود وعنصر جوهرى فى تـكوينه .

وقد ألـف هيدجر كلمة « إعدام » néantiser لـكى يصف فعل العدم . فإن هذا العدم يعدم كل شىء ونفسه أيضا . فهو عدم فاعل

يجعل العالم الذى خرج منه يترجح على الأسس التى وضع عليهـا ، وهو الأساس السلبى للوجود ، والذى انفصل منـه الوجود بنوع من التصدع . وفى التذييل الذى يتضمنه كتيب « ما الميتافيزيقا ؟ » يقول هيدجر « إن هذا العدم الذى يختلف عن كل الأشياء المعينة لا يمـكن أن يـكون شيئا آخر غير الوجود نفسه » ومعنى ذلك أن هيدجر يربط بين الوجود والعدم مستنداً على الشعور بالقلق .

وهكذا يفعل سارتر ، غير أنه ربط بين القلق والحرية أكثر مما ربط بين القلق والعدم . فإن كان القلق ، عند هيدجر ، هو علة الشعور بالعدم ، فهو (أى القلق) عند سارتر معلول للحرية . يقول « القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها » ويقول كذلك « فى القلق يثار اشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها » . تفصيل ذلك أن علة القلق تقوم فى انفصال الوعى عن ذاته وعن ماضيه فى شروعه الدائم نحو المستقبل . يقول سارتر : إنى قلق إزاء المستقبل ، إننى أشعر بأن حياتى وموتى متعلقان بى وحدى ، ومتعلقان بحريتى وحدها . وهذا هو القلق (الوجود والعدم ، ٦٦ — ٦٩) . وقد يحاول الانسان الهروب منه ، إلا أن أفعالا معينة هامة تواجه هذا الانسان فإذا بالقلق يبرغ ، مثل القلق الذى يحس به القائد عندما يقرر الهجوم ، أو عندما يقرر مصير عدد معين من الأشخاص . (الوجودية فلسفة إنسانية ، ٣٢) . ويبدو أن هـذا

المثال يوضح لنا أن القلق ناشىء من أن الحرية ليست فارغة خالية من أى مضمون عملى ، بل إن لها محتوى واضحا.

الحرية الفارغة المجانية تبعث على الغثيان . ففى رواية « الغثيان » ١٩٣٨ يحس البطل روكنتان أن الوجود خال من جميع المبررات وباعث على الاحساس بالاشمئزاز والغثيان . يقول روكنتان « إن الوجود ، تعريفاً ، ليس هو الضرورة . أن يوجد الانسان يعنى أن يكون هنا . إن كل شىء مجانى ، هذه الحديقة ، وهذه المدينة وأنا نفسى . وإذا قدر لك أن تدرك ذلك فانك عندئذ تستشعر دواراً فى القلب ، وبأن كل شىء يطفو كما حدث لى هذا المساء : هذا هو الغثيان » (١٦٧) .

غير أن سارتر لا يقف عند هذه الحرية المجانية وما يلازمها من غثيان ، وإنما يتجاوزها إلى الحرية الملتزمة وما يصاحبها من قلق ابتداء من الجزء الثانى من « دروب الحرية » . ذلك أن الجزء الأول « سن الرشد » ١٩٤٥ يصور الحرية على أنها فارغة . أما الجزء الثانى « وقف التنفيذ » ١٩٤٥ فإن ماتيودى لارو ، بطل الرواية ، يثبت أن حريته مرتبطة بموقف معين منخرط فيه هو الحرب . والجزء الثالث « الموت فى النفس » ١٩٤٩ يدور على فكرة الالتزام بصورة أدق .

وربط مسألة القلق بمسألة الالتزام ميزة لسارتر منفرد بها من بين سائر الوجوديين . فالقلق ، عند كيركجور ، يعزل الانسان عن العالم ،

ويضع الذات المفردة فى مواجهة اثمها . ولهذا فإن القلق ، عند هــذا المفــكر ، هو قلق الإثم . وكلما ازداد الاحساس بالاثم ازداد القلق (معنى القلق ، ١١٨) . والنتيجة أن الذات المفردة مهمومة بإثمها ، ومنفصلة عن الآخر ، سواء كان هذا الآخر إنساناً أم إلها . وفى ضوء عزوف كير كجور عن معالجة مشكلة الآخر يمـكن أن نفهم السبب فى حملة هذا المفــكر على الأبحاث التاريخية . فالتاريخ يعبر عما هو خارجى بالنسبة إلى الإنسان ، ثم إن الذات تنطوى على سر هو سرها الذى لا يقابله شىء فى التاريخ . ومن ثم ينــكر كير كجور على « الأوحد » أن يلتزم بالآخر أو بالمجتمع .

أما القلق ، عند هيدجر ، فهو ينكشف لنا من خلال التناهى الذى هو صميم وجودنا وهذا التناهى تعبير عن أن الوجود الإنسانى إنما هو « وجود من أجل الموت » sein-zum-tode ، ذلك أن وجودنا يتسم بهذه الصفة وهى أن هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا ، بيد أن ثمة لحظة لا تعود فيها ممكنات أمامنا ، وهذه اللحظة هى لحظة موتنا وهى التى يسميها هيدجر « إمتناع أية إمكانية » l'impossipilite de toute possidilité وهذا يفسر الطابع التراجيدى للقلق ، وهذا كفيل وحده بأن يرفع عنا أى التزام نحو « الناس » ، وبالتالى ليس إلا مسئولية واحدة هى أن نتحمل « بطلان الفعل » .

وقد يقال ، رداً على هذه النتيجة ، أن هيدجر يرى إمكانية الانتصار على هذا القلق بما يسميه « بالعزم القاطع »

وهنا يثار سؤال : كيف يمكن أن يكون « العزم القاطع » وسيلة إلى الفعل مادام وجودنا متناهياً ومادمنا مساقين إلى الموت .

سؤال فى صورة اعتراض كثيراً ما وجهه جبرييل مارسل إلى هيدجر . وليس من شك أن العزم القاطع يظل صورياً بحتاً ، ولا يصلح أن يكون موجهاً لنا فى حياتنا . وهيدجر نفسه قد اتخذ اختياره أشكالا مختلفة وفقاً للأحوال . فمن المعروف أنه جعل عزمه القاطن يتبع زعماء النازية ، وهو اليوم يأسف على هذه التبعية . والنتيجة أن الالتزام ليس له من سند أو تبرير .

وفى نفس الاتجاه يسير يسبرز . فالقلق ، عنده ، ملازم للوجود الذاتى ، وليس لأى موجود آخر فى العالم . إن الموجود الإنسانى يحاول أن ينفذ إلى حقيقة وجوده الذاتى ، غير أنه سرعان ما يشعر بالإخفاق . ومن ذلك فإنه لا يتوقف عن إدراك هذا الوجود . وهو عندما يبدأ فى إدراك هذا الوجود ينشأ توتر وصراع بينه وبين العالم الذى يوجد فيه .

وأول مرحلة من مراحل هذا الصراع هو إدراك الإنسان أن له جسماً ، ذلك أن من شأن هذا الادراك للجسم الشعور بأن الانسان ظاهرة طبيعية فى حين أنه ليس كذلك .

وفى المرحلة الثانية يدرك الموجود الإنسانى أنه كائن اجتماعى ، غير أنه يدرك فى نفس الوقت أن الحياة الاجتماعية من شأنها أن تحيل

الوجود الذاتى إلى وجود طبيعى » ومن ثمة يحس بضرورة التمرد والعصيان .

وفى المرحلة الثالثة يدرك الإنسان ذاته من خلال أفعاله . بيد أنه ليس ثمة تطابق بين الذات وأفعالها بسبب أن الفعل ، بمجرد تحققه ، ينفصل على الذات . ولهذا ينبغى ألا تلتزم الذات بأفعالها .

أما فى المرحلة الرابعة والأخيرة فإن الوجود الذاتى يصطدم بالماضى، إذ أن الماضى يحاول أن يحدد الذات،غير أن الذات ترفض هذاالتحديد لأن فيه فناء لها .

وكل هذه الأنواع المتباينة من الصراع دليل على أن الوجود الذاتى قلق على ذاته من حيث أنه رفض متواصل لأى التزام

أما عند سارتر فقد سبق أن أشرنا إلى أن القلق ينشأ من أن الإنسان ملتزم ليس فقط إزاء ذاته وإنما أيضاً إزاء الآخرين . وهذا الالتزام قد يكون أحد ضربين : إما إلتزام سلبى وإما إلتزام إيجابى .

الالتزام السلبى يفيد أن الإنسان يلتزم بما يمليه عليه الآخرون فيحقق ذاته على صعيد الـ on أى على صعيد المجموع العام ، ومن ثمة فهو يفقدها فى النهاية . ويتم هذا الفقدان إما بإخفاء الحرية ويتصف المرء فى هذه الحالة بأنه جبان lache ، وإما بالاستناد على مايمكن

تسميته بالطبيعة البشرية أو الماهية الإنسانية ،وفى هذه الحالة يتصف بأنه قذر salaud . وهذا المسلك فى الحالتين ، ينطوى على « سوء نية » mauvaise foi يتحول فيه الإنسان من موجود لذاته إلى موجود فى ذاته ، إلى شىء .

أما الإلتزام الايجابى فيفيد أن الإنسان يرفض أولا أن تكون ثمة قيم قبلية قائمة ، أو تكون ثمة حكمة ينبغى الحرص عليها ، وبالتالى فإن الخير والشر ، عند سارتر ، واقعان متحركان نسبيان . وهذا مضمون مسرحية « الشيطان والرحمن » . فإن بطل المسرحية جوتز يظل منزعجاً من الاعتقاد الخاطىء بأن كلا من الخير والشر مطلق حتى يتجرد منه . وفى مسرحية « الذباب » نرى الله طاغية يفرض على الناس فكرة متحجرة عن الخير . يقول الله : لقد خلقت العالم طبقاً لارادتى وانا الخير (٩٨) . إن الإنسان السارترى يواجه الحياة من غير معونة أو سند ، غير أنه ليس فى مقدوره أن يقف عند حد الرفض للقيم الجاهزة ، وإنما هو مقضى عليه أن يؤسس سلماً للقيم يلتزم به ويلزم به الآخرين . ومن أجل ذلك فإن هذه القيم ، رغم أنها ذاتية وصادرة عنى ، إلا أنها كلية ضرورية . فأنا أساس القيم وأنا المشرع . وهنا نلمح بصمات كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) . فهذا الفيلسوف الألمانى العظيم قد وضع صيغا ثلاث للقانون الخلقى هى تعبير ميتافزيقى عما نريد أن يقوله سارتر .

الصيغة الأولى « اعمل فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد فى نفس الوقت أن يصير قانوناً كلياً » .

الصيغة الثانية « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة » .

الصيغة الثالثة : « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » .

كل ما هنالك من فارق بين كانط وسارتر أن القيمة الخلقية عند سارتر ليست قائمة فى عالم الأشياء بالذات ، وإنما هى متجهة دائماً نحو الوقائع والظواهر من أجل تجاوزها . وهذه المجاوزة للوضع الراهن ، بفضل القيمة ، هى التى تميز الثورى يعرفه فى « المذهب المادى والثورة » (١٩٤٦) بأنه من يتجاوز الوضع الذى هو فيه . وهو لايقصد الوضع الميتافزيقى كما هو الحال عند كامى (١٩١٣ — ١٩٦٠) وإنما يقصد الوضع السياسى والاجتماعى . ومن هنا انفصل سارتر عن كامى بحجة أن كامى لايضيف للاقتصاد والتاريخ دوراً حاسماً فى نشوء الثورات ، ولا يعبأ بشقاء الجائعين . ذلك أن كامى يفرق بين التمــــرد والثورة . والتمرد ، عنده ، نوعان : تمرد الإنسان على حاله من حيث هو إنسان ، وهذا مايسميه بالتمرد الميتافزيقى ، وتمرد الإنسان على حاله من حيث هو عبد ذليل ، وهذا مايسميه بالتمرد التاريخى . النوع الأول هو الذى ينبع منه الشعور بعبث الوجود ، وقد يؤدى إلى انكار القيم

جميعاً ، أى إلى « العدمية » nihilisme أما النوع الآخر فهو ما قد يتحول إلى ثورات تاريخية ، إما فى صورة الإرهاب الفوضوى ، وإما فى صورة الإرهاب الذى تنظمه الدولة .

ولهذا يرى كامى أن الثورات التاريخية قضت على المبادىء التى نادت بها . نادت بتمجيد الإنسان فانتهت إلى انكار حقه الطبيعى فى الحياة . ونادت بالحرية فانتهت إلى مصادرة الحرية . ونادت بالثورة على الموت فانتهت إلى قتل كل من يخالفها . والثورات التى يقصدها كامى هى ثورات بورجوازيه واشتراكية على حد سواء . ومن هنا كان موضوع نقد لاذع سواء من أهل اليمين أو من أهل اليسار عندما نشر مؤلفه الضخم بعنوان : «المتمرد» L'Homme Révolté (١٩٥١)

وبعد صدور هذا المؤلف انفصل سارتر عن كامى سيما وأن سارتر كان قد بدأ يلتفت إلى الماركسية . وفى عام ١٩٦٠ صدر مؤلف ضخم لسارتر يقع فى ٧٥٠ صفحة من القطع الكبير بعنوان «نقد العقل الديالكتيكى» يقرر فيه أن الإندماج أو الذوبان لابد أن يتحقق بين الوجودية والماركسية باعتبار أن الماركسية هى فلسفة القرن العشرين لأنها فلسفة الطبقة العمالية الصاعدة فى هذا القرن . غير أن سارتر لايقصد ماركسية الشيوعيين أو الماركسيه المعاصرة ، وإنما هو يقصد ماركسية ماركس وانجلز . إذ أن الماركسية المعاصرة فى نظر سارتر متحجرة ، وتحجرها له علامتان.

الملامة الأولى تدور على الحكم على الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادىء المسبقة . والملامة الثانية هى فقدان الإنسان لوجوده .

أما ماركسية ماركس فهى على الضد من ذلك ، إذ هى مفتوحة ومتطورة بحكم احتفاظها بديالكتيكية التاريخ . فالتاريخ ، عند ماركس ، ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو كل يشملها ، يؤثر فيها ويتأثر بها . وهذا الكل ليس محدداً ، ومع ذلك فهو فى طريقه دائماً إلى التحديد دون أن يتحدد . واللا تحديد يفيد التطور .

الكل إذن متطور . والكل المتطور يتمايز من الكل غير المتطور ، إذ أن الثانى يساوى مجموع أجزائه بينما الأول لا يساوى مجموع أجزائه وإنما يساوى مجموع كلياته . ومع ذلك فهذه الكليات جزئية ، وفى صراع مع بعضها البعض . ومن هنا فإن الكل ينطوى على صراع . وهذا الصراع إذن هو السمة المميزة للحركة التاريخية ، أى للحركة الديالكتيكية ، وهو الذى يمنع هذه الحركة من التحجر .

أما الماركسية المعاصرة فيأخذ عليها سارتر أن الأمر انتهى بها إلى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد ، هو العامل الإقتصادى ، لتفسير الظواهر الاجتماعية . ومن ثم انتفت « الأصالة » التى تميز شعباً عن آخر ، وفرداً عن آخر .

وهنا يتساءل سارتر : كيف يمكن المحافظة على الأصالة ؟

يجيب بأن الفضل فى ذلك مردود إلى تداخل الذاتية مع الموضوعية. الذاتية مردودة إلى الإنسان ، والموضوعية مردودة إلى الوسط . الوسط هو جملة الظروف المادية والإقتصادية والحضارية . والإنسان هو الكائن الذى يتجاوز الوسط . وإمكانية المجاوزة تنطوى على إمكانية الاختيار ، وبذلك يكون الاختيار هو المجال الذى ينطلق منه الإنسان لكى يتجاوز الوسط ، أى الوضع الراهن .

والذى يدفع الإنسان إلى الاختيار ليس هو الوسط ، لأنه وضع راهن ، وإنما هو المشروع . إذ أن المشروع ، بالتعريف السلبى ، هو رفض للوسط . والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير وإنما يفيد معنى التغيير . وبالتعريف الإيجابى المشروع هو ما يحتاج إليه الإنسان . والإنسان عندما يحتاج فإنه يتجه بالضرورة إلى .. وهذا « الاتجاه إلى » هو فعل ، والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير .

والتغيير ينصب على الإنتاج ، لأن الإنتاج هو الطريق إلى اشباع الحاجة عند الإنسان . ولابد أن يكون الإنتاج فى مستوى أقل من مستوى الحاجة وإلا انقضى المشروع ، وبالتالى انقضى وجود الانسان. ومن هنا تنشأ فكرة « الندرة » عند سارتر ، ومن فكرة الندرة تنبثق فكرة الصراع . فالأشياء المنتجة عندما تكون نادرة تسبب نشوب الصراع بين بنى الانسان .

الصراع إذن هو محصلة الوسط والمشروع . الوسط موضوعى والمشروع ذاتى . والتداخل بينهما يمنع كلا من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة .

ويتبع ذلك سؤال بالضرورة . أين مكانة الذاتية من الموضوعية ؟

يجيب سارتر بأن الذاتية هى حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية . ولهذا تكون وظيفة الذات تدمير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة . وهذا التأسيس ابداع . ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الابداع البشرى .

والابداع على الضد من الحتمية . والماركسية تنادى بالحتمية التاريخية . وسارتر يرفض هذا النداء لأنه متعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ .

ولكن ما الذى يدفع الماركسية إلى الاعتقاد فى الحتمية ؟

جواب سارتر أن الدافع هو إنكار الماركسية لديالكتيكية العقل ، فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة ، لأنه إن لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكيا أن يدرك حركة ديالكتيكية ؟ .

وانتفاء الديالكتيك من العقل يؤدى إلى تحول المادية الديالكتيكية إلى مادية آلية الانسان فيها يكون موضوعاً مع أنه فى حقيقة الأمر « ذات » ، وبالتالى فإن التاريخ لا يمكن أن يكون « إنسانياً » .

وهكذا يظل سارتر ، وهو فى طريقه إلى الاندماج مع ماركس ، أمنياً على التمييز بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، ذلك أن سارتر يكشف عن ثغرة فى الماركسية تسمح بعدم إحالة الوجود لذاته إلى موجود فى ذاته .

والعبرة بعد هذا ماذا تكون ؟

إن وجودية سارتر ، وهى تحاول الذوبان فى الماركسية ، تقف عند حد رد الفعل ، ولا ترقى إلى مستوى الفعل .

ألم أقــل لك ، فى البداية ، أن الوجودية ليست فعلا وإنما هى رد فعل .

يوسف كرم

الفيلسوف العقلى المعتدل

« مؤرخ الفلسفة فيلسوف »

قول مأثور ليوسف كرم فى مفتتح كتابه « العقل والوجود » ، ويوسف كرم هو بالفعل كذلك .

أرخ للفلسفة اليونانية وللفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ثم للفلسفة الحديثة .

وهو فى تأريخه لا يقتصر على سرد آراء الفلاسفة مهشمة يابسة ، وإنما هو يسردها بعد أن يعيد إليها الحياة التى كانت لها حين خرجت من عقل الفيلسوف فى بيئة معينة وعصر معين .

وهو فى تأريخه لا يقف عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى التعقيب بالتأييد أو التفنيد .

وهو على « المذهب العقلى المعتدل » فى التأييد والتفنيد .

وقد جاء هذا المذهب مقتضباً فى مؤلفاته الثلاثة عن تاريخ الفلسفة ، لأنه كان بسبيل التأريخ أولا .

ثم جاء مفصلا فى مؤلفه عن « العقل والوجود » .

ونسأل : ما المذهب العقلى المعتدل فى رأى يوسف كرم ؟

إنه مذهب يؤمن بالعقل ، ويؤمن بالوجود ، وبقدرة العقل على تعقل هذا الوجود .

ومعنى ذلك أن دراسة العقل تأتى فى المقام الأول . ولهذا فإن يوسف كرم ، فى عرضه لمذهبه ، لا يجرى على نهج القدماء ، ولا على نهج المحدثين . فالقدماء يفتتحون المنطق أولا ويثنون بالفلسفة الطبيعية ، والمحدثون يفتتحون علم النفس ويثنون بالمنطق . أما نقد المعرفة فتابع لعلم ما بعد الطبيعة .

وتبرير يوسف كرم لتقديم دراسة العقل هو أن « مسألة المعرفة هى المحور الذى تدور حوله مسائل الوجود ، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعاً للحل المرتضى لمسألة المعرفة »

ولقضية العقل وجهان : أحدهما وجوده ، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجوداً .

ونسأل : ما العقل ؟

يذهب الحسيون والتجريبيون من الفلاسفة إلى أن الحواس والمخيلة هى وسائلنا الوحيدة للمعرفة ، وأن العقل ليس إلا جملة أفعال ترجع إليها .

ويعترض يوسف كرم على هؤلاء الفلاسفة بحجة أن أفعال العقل مغايرة لأفعال الحس .

ونسأل : ما هذه الأفعال العقلية ؟

إنها التصور الساذج ، والحكم ، والاستدلال

وما التصور الساذج ؟

التصور الساذج هو محض إدراك « معنى » ما كالعلم والإنسان والفضيلة .

وما المعنى ؟

إنه « ماهية » الشيء المدرك .

والماهية كيف نحصل عليها ؟

يحصل عليها عقلنا بفضل عملية التجريد.

وما التجريد ؟

سلباً ، التجريد ليس انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية مثلما تفعل الحواس .

وإيجاباً ، « التجريد ليس انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها » ويوسف كرم يأخذ بهذا التعريف السينوى المنقول عن المدرسة الأرسطوطالية .

والتجريد أساس العلم ، لأن العلم هو وصول العقل إلى معنى الشيء . ومتى وصل العقل إلى معنى الشيء فقد عرفه بماهيته . ومن ثم فإن الذى يدرك معنى الشيء فإنه يدرك علته . المعنى إذن يتضمن العلة . فحين

نحد الإنسان بأنه حيوان ناطق نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة كون الإنسان إنساناً .

والمعنى ، من هذه الزاوية ، ليس موضوع حس . ثم هو ليس موضوع المخيلة ، من حيث أن المخيلة قوة حسية عاجزة بطبعها عن تمثيل ما ليس بمحسوس .

وبعد التصور الساذج يأتي الحكم ، لأن الحكم — موجباً أو سالباً — يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معنيين مجردين أحدهما موضوع والآخر محمول . وهذا يخرجه من دائرة الحس بالمرة .

والذي يحكم هو العقل وليس الإرادة . لهذا يعترض يوسف كرم على ديكارت « أبي الفلسفة الحديثة » الذي يذهب إلى أن العقل وحده لا يثبت ولا ينفي ، إنما الإرادة هي التي تحكم .

ورد يوسف كرم أن الإرادة ليس من شأنها الإثبات أو النفي إلا بتسويغ من العقل . ودليله على ذلك أنه في حالة تحريض الإرادة لنا على الفعل فنحن نرجع إلى تقدير العقل ونزعم أن من « المعقول » أن نفعل كذا أو كذا .

والاستدلال يتميز من الحكم كما وليس كيفاً ، إذ أنه يزيد على النسبة بين الحدين في كل حكم نسبة الأحكام فيما بينها . ولهذا يأخذ يوسف كرم بالتعريف الذي وضعه أرسطو وهو أن « الاستدلال قول

مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً » .

والنتيجة المحتومة أن لنا عقلا ، وأنه أصيل ، والسؤال الآن : هل يعقل هذا العقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

والذى يدفع يوسف كرم إلى هذا السؤال هو المذهب التصورى . والتصورية ، فى رأى فيلسوفنا ، تدور على حجة أساسية هى أن المعرفة ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه فلايسع العارف أن يعرف غير ذاته ، أى لا يسعه أن يهرب إلى خارج لكى يعرف موضوعاً خارجياً . ذلك أنه من التناقض أن تكون المعرفة فعلا باطناً وتدرك شيئاً خارجياً .

والتصورية تتفرع إلى تصورية مطلقة وتصورية معتدلة . التصورية المطلقة تنكر الوجود الخارجى مثل تصورية بركلى . والتصورية المعتدلة تعترف بحقيقة الوجود، غير أنها تنكر قدرة العقل على إدراك الوجود فى حقيقته بحجة أننا لاندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها ، مثل تصورية كانط .

ويوسف كرم رفض التصورية بفرعيها لأنها تتجاهل نظرية التجريد الأرسطوطالية .

وماذا تقرر هذه النظرية ؟

تقرر أن الحس متصــل بالأشياء اتصالا مباشراً، وأن العقل لا يكتسب معرفة إلا إذا تلقى مادتها من الحس .

والنتيجة بعد ذلك ماذا تـكون ؟

أن العقل مرتبط بالحس ، غير أن هذا الارتباط لا يمنع تمايزهما تمايزاً كيفياً .

ويشهد على هذا الارتباط أن من عدم حاسة عدم معارفها ، وأن تعقلنا مصحوب بصور خيالية . وليس من تفسير لهذه المصاحبة سوى أن عقلنا يتجه أولا إلى الماديات يستخلص ماهياتها مما يلابسها من أعراض مشخصة .

وهذا الاستخلاص تجريد . والتجريد ، من هذه الزاوية ، يضمن موضوعية المعقول، أى يضمن أن يكون المعقول متحققاً فى الاحساس .

يستطيع العقل إذن أن يدرك الوجود كما هو فى حقيقته سواء هو وجود طبيعى أو وجود رياضى .

بيد أن العقل يستطيع كذلك أن يدرك الوجود بالاطلاق ، أى الوجود بما هو وجود . وأفعال العقل الثلاثة دليل على هذه الإستطاعة . ففى التصور الساذج يعبر العقل عما « هو » الشيء أو ماهيته . وفى الحـكم يثبت العقل « وجود » الشيء وفقاً لماهيته أو ينفيه . وفى

- الاستدلال إذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة « وجود » النتيجة .

ويترتب على هذه الاستطاعة إمكان تأسيس علم ما بعد الطبيعة باعتبار أن موضوع هذا العلم هو الوجود بما هو وجود . ومن شأن هذا التأسيس أن يفسح أمامنا الوجود بأكمله إثبات وجود النفس ووجود الله . وقد أثبتهما يوسف كرم فى مؤلف بعنوان « الطبيعة وما بعد الطبيعة » .

فالنفس بإطلاقها موجودة .

ولكن على أى نحو ؟

ينكر الحسيون وجود النفس لأنها لا تقع تحت الحواس . غير أن الحواس ليست آلاتنا الإدراكية الوحيدة .

ويثبت العقليون المتطرفون وجود النفس ولكن بمعزل عن كل فعل . بيد أن إدراك وجود النفس إنما يحدث فى إدراك أفعالها .

ولهذا أخطأ ديكارت — وهو من العقليين المتطرفين — عندما قال « أنا أفكر إذن فأنا موجود » . فإن قوله « أنا أفكر » يعنى أنه قد صرف النظر عن موضوعات الفكر . ومن ثم ليس من حقه إسناد الفكر إلى مفكر .

ومن أجل ذلك فإن يوسف كرم يجرى على سنة المذهب العقلى المعتدل فيقرر إدراك وجود النفس فى أفعالها . والنفس الناطقة لها فعلان : العقل والإرادة ، وهما مستقلان .

وهذا الاستقلال دليل ميتافزيقى على عدم فناء النفس الإنسانية . غير أن ثمة دليلين أحدهما نفسى والآخر خلقى .

الدليل النفسى مأخوذ من ميل فينا طبيعى أساسى للبقاء دائماً . إذ أن كل حاصل على العقل يشتهى بالطبع أن يوجد دائماً ، وبعض أن هذا الاشتهاء لا يمكن أن يكون عبثاً . وعلامات هذا الاشتهاء فى تأبيد أفراحنا وأعمالنا واسمنا ، والنفور من الموت .

والدليل الخلقى مستفاد من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة . والجزاء التام يشترط حياة أخرى لأنه غير متوفر فى الطبيعة لأنها غير خلقية ، ولا فى المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة ، ولا فى الضمير لأنه لا يحكم على نفسه .

النفس إذن موجودة على نحو خالد .

والله كذلك موجود .

والبراهين على وجوده عديدة . وأهمها ، عند يوسف كرم ، ثلاثة هى على التوالى :

برهان من الحركة إلى محرك ثابت . وهذا البرهان يعتمد على مبدأ العلية وصيغته « كل مايظهر للوجود فلوجوده علة » . وطبقاً لهذا المبدأ فإن كل متحرك هو فى الحقيقة متحرك من غيره . ثم إنه من المحال التداعى إلى غير نهاية فى سلسلة العلل المحركة . إذن لابد من الإنتهاء إلى محرك غير متحرك وهو الله .

وبرهان من النظام إلى المنظم . وهذا البرهان يستند إلى مبدأ الغائية وصيغته « كل فعل فهو لازم عن غاية » . فالنظام البادى فى الكائنات ، وفى علاقاتها بعضها والبعض يلزم منه وجود موجود عارف صنع هذه الكائنات ، ورتب لكل منها هذين النوعين من النظام: واحد له فى ذاته ، وآخر له مع غيره .

وبرهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود . وهذا البرهان كالبرهان الأول يعتمد على مبدأ العلية ، ولكن يختلف عنه من حيث النظر إلى الموجود . البرهان الأول ينظر إلى الموجود من حيث الحركة أما هذا البرهان فينظر إلى الموجود من حيث التغير . فالموجود المتغير هو موجود ممكن ، بمعنى أنه قد يوجد وقد لا يوجد . لهذا فإن الموجود الممكن لابد له من موجود واجب ، إذ من غيره لا يوجد شىء ممكن .

ومعروف أن يوسف كرم يقرر أن مبدأى العلية والغائية من مبادىء العقل .

وهذه المبادىء بينة بذاتها لأن موضوعها الوجود أبين المعانى على الإطلاق ، ومحمولها هو الوجود كذلك .

ثم هى كلية لأنها تنطبق على كل وجود سواء فى الأذهان أو فى الأعيان ، وهى حاصلة فى العقل جميعاً .

ومعروف كذلك أن الحسيين من الفلاسفة ينكرون أن للعقل مبادىء بينة بذاتها أو كلية . أما العقليون المتطرفون أو التصوريون فإنهم يقرون كلية هذه المبادىء ، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر فلا يصلون بينها وبين الوجود .

وبإقرار كلية هذه المبادىء وموضوعيتها يتم تأسيس علم ما بعد الطبيعة . ومن ثم يمكن تأسيس علم « الأخلاق » ، إذ يزعم يوسف كرم تداول مبادىء هذا العلم من علم ما بعد الطبيعة فيبدو لنا الوجود معقولا فى جميع نواحيه .

غير أن المطلع على مؤلفات يوسف كرم لا يجد من بينها مؤلفا عن « الأخلاق » . وهذه مسألة ملفتة للنظر ، خاصة وأن فيلسوفنا

يقول فى خاتمة كتابه عن « تاريخ الفلسفة الحديثة »: إن عصرنا الحاضر على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين .

وغياب « الأخلاق » فى فلسفة كرم وراءه قصة قصيرة ولكنها مثيرة وذات دلالة هامة .

فقد عكف كرم عشر سنوات على تأليف كتاب « الأخلاق» وفى صيف عام ١٩٤٨ كنت جالساً معه فى منزله بطنطا .

سألته : متى تنتهى من تأليف كتاب « الأخلاق » ؟

أجاب : انتهيت منه ولكنى لن أطبعه .

— لماذا ؟

— لأننى لست قانعاً بما كتبت .

— وماذا تريد إذن ؟

— كتابته من جديد .

— يا إلهى .. إنه مجهود شاق جداً .

— ليس هذا هو ما يؤرقنى ، وإنما الذى يؤرقنى جسمى . إنه بدأ يمرض ويضمحل وينهار .

— اذن فاذهب بالكتاب إلى المطبعة .

— مستحيل ، ليس هذا من طبعي .

وبدأ يكتب من جديد .

وفي شهر نوفمبر من عام ١٩٥٨ ذهبت إليه في طنطا فإذا بجسمه عاجز عن الحركة بسبب شلل أصابه في أسفل . وهو من أجل ذلك حبيس الحجرة ، يجلس على كرسي من الخشب وأمامه رقعة من الخشب لها أربع أرجل يبدو أنه يستخدمها كمكتب.. عليها بضع أوراق والحجرة خالية من كل شيء إلا من سرير بسيط، وهذا الكرسي، وتلك المنضدة وليس فيها مراجع ولا مكتبة . فقد انهار المنزل الذي كان يقيم فيه سابقاً قبل أن ينتقل منه بيومين . واختفت ترجمات دقيقة كان قد أجراها لبعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

سألته بلهفة : وكتاب « الأخلاق » أين الآن ؟

أجاب : مأساة يا أستاذ . . فقد فرغت من تأليفه . وفي اليوم الذي قررت فيه طبعه انهار المنزل الذي كنت أقيم فيه ، واختفت « الأخلاق » .

وساد الحجرة صمت رهيب . وفجأة استأنف الحديث .

قال : أحاول كتابة « الأخلاق » من جديد ، ولكن في يأس فليس عندي مراجع ، والصداع يلازمني في أوقات محددة . فهو يبدأ

من الثامنة صباحا ، وينتهى فى الثانية بعد الظهر .

قلت : ظاهرة غريبة .

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم . يبدو أنه آلة دقيقة جداً ، تتحرك بنظام حتى فى انحرافها .

وفى نهاية الزيارة دارت فى رأسى أسئلة بصدد كتاب « الأخلاق » يمكن ايجازها فى سؤال واحد :

هل فى الإمكان تأسيس علم للأخلاق استناداً على المذهب العقلى المعتدل ؟

ينكر الحسيون « الأخلاق » بدعوى أن ليست هناك ماهيات وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم الواقعى إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون .

ويوسف كرم ليس من الحسيين لأنه يقرر الماهية والمعقول ، ويقرر أن العلم الواقعى محصور فى دائرة محدودة ، والفلسفة تمتد فيما وراء هذه الدائرة وتماسها فى جميع نقاطها .

ويضع التصوريون الأخلاق وضعاً دون تعقلها كما يفعل كانط ومن على شاكلته .

ويوسف كرم ليس من التصوريين لأنه لا يضع إلا مبادىء العقل أما فيما عدا ذلك فهو فى حاجة إلى برهان .

إذن تأسيس الأخلاق كعلم ممكن ، غير أنه ليس ممكنا من غير ميتافزيقا .

لهذا فإن تأسيس الأخلاق يسبقه سؤال :

ما العلم ؟

ويوسف كرم يأخذ بتعريف القدماء من الفلاسفة أن العلم هو بالكلى لا بالجزئى . فإذا لم يكن لدينا معان مجردة فاتنا العلم .

إذن فإلى المعنى المجرد الكلى ينبغى أن ترجع الأخلاق .
ونسأل : ماذا يعنى المعنى المجرد الكلى فى مجال الأخلاق ؟

إنه يعنى ما حقه أن يكون فى مقابلة ما هو كائن .

وما هو كائن حسى بالضرورة مثل اللذة والمنفعة .

« أخلاق » كرم إذن ينبغى أن تتجاوز مذهب اللذة ومذهب المنفعة .

ولكن إلى ماذا ؟

يضع يوسف كرم فرضاً مؤداه أن فى كل موجود ميلا إلى الفعل ، وهذا الفعل تحقيق لقوة مكنونة وبلوغ إلى غاية مرسومة ، ومن ثمة فى كل موجود ميل إلى الخير ، فإن الخير ما يلائم الموجود .

ويترتب على هـذا الفرض أن الخير على ضربين ، خير محسوس وخير معقول . الخـير الحسي جزئي وناقص ، وهو مثير للميل عنـد الحيوان . والخير المعقول كلى وتام ، أى مطلق ، وهو مثير للميل عند الإنسان .

أخلاق كرم إذن تتجاوز اللذة والمنفعة إلى الخير الـكلى .

والسؤال الآن : كيف يمكن إدراك هذا الخير الـكلى ؟

بالعقل بالضرورة من حيث أن الـكلى هو موضوع الإدراك العقلى . غير أن الخير الـكلى لا يمكن أن يكون مفروضاً علينا فى الحيـاة إلا على نحو جزئي .. والخـير الجزئى ينطوى على شر .. ومن ثم فإن العقل عاجز عن إصدار حكم حازم بشأن الخير الجزئى . وهذا العجز يتضمن تعليق الحكم .

وماذا يعنى تعليق الحكم ؟

يعنى أن العقل فى حاجة إلى قوة أخرى تختار إحدى الخـيرات الجزئية . وليس غير الإرادة قادرة على الاختيار ، وهى لهذا حرة . بيد أن هذه الحرية ليست بالنسبة إلى الخير الـكلى باعتبار أن هـذا الخير هو مطلب ضرورى للانسان . وهذا الضرورة ليست منافية للارادة

لأنها تجيء وفق ميل الإرادة . الإرادة إذن حرة فقط بالنسبة إلى الخير الجزئي .

وحرية الإرادة شاهد على استقلالها ، أي على وجودها الخاص. ومن أجل ذلك فإن كرم يرفض انكار الحسيين والعقليين المتطرفين لهذا الوجود الخاص .

فالحسيون ينكرون الإرادة بردها إلى المزاج، أي إلى جملة الاستعدادات البدنية ، وذلك بمقتضى مبدئهم القائل بأن للمعرفة مصدراً واحداً هو الإحساس .

والعقليون المتطرفون يجحدونها بردها إلى العقل باعتبار أن العقل قادر على أن يدلنا على ما هو أفضل .

وكرم يقف عند حد وسط بين هؤلاء وأولئك . فهو لا ينكر فاعلية الاستعدادات البدنية ، ولكنه يقرر أن هذه الفاعلية ليست هي الوحيدة . ثم هو لا ينكر قدرة العقل على الحكم ، ولكنه يقرر أن العقل وحده يعجز عن العمل .

بيد أن الحد الوسط من شأنه أن يفضي إلى إشكال يخص العلاقة بين العقل والإرادة . فكل منهما يحكم ، وكل منهما علة

من حيث أنه مبدأ للحكم ، ولكن ثمة فارق بينهما . الإرادة علة فاعلية لحكم العقل لأنها توجه العقل إلى ناحية دون غيرها . وحكم العقل علة غائية لفعل الإرادة لأنه يخصص لها موضوعاً بعينه .

وهنا لا بد من إثارة سؤال : أين استقلال الإرادة ؟

والذى يدفعنا إلى هذا السؤال أن كرم لا يفرق بين العلة الفاعلية والعلة الغائية . يقول : إن العلة الموجدة أى الفاعلية إذا أوجدت معلولها توخت غاية ، وإلا لما كانت خرجت عن سكونها . وهذا مبدأ الغائية وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل فهو لازم عن غاية »

والجواب المحتوم أن الارادة ليس لها وجود خاص كما يريد لها يوسف كرم أن تكون . فثمة تداخل بين العقل والإرادة . وهذا التداخل إنما هو لحساب الإرادة وليس لحساب العقل من حيث أن العلة الغائية (أى العقل) تفترض العلة الفاعلية (أى الإرادة) .

وبما أن موضوع الفعل الإرادى جزئى بالضرورى

وبما أن الصدارة — فى مجال الأخلاق — للفعل الارادى

إذن يكون الخير الكلى ممتنعاً على الإرادة ، وبالتالى يكون مجرد مسلمة مثل الشيء بالذات عند كانط . والمسلمة يضعها الفيلسوف وضعاً . ومعنى ذلك أن « الأخلاق » فى نهاية الأمر ، يضعها يوسف كرم وضعاً دون تعقلها فيناقض نفسه .

ولعل حرجاً من هذا القبيل قد راود يوسف كرم ، أو لعل حرجاً مماثلا قد دار فى رأسه فدفعه إلى إعاده معالجة المسألة الأخلاقية .

وفى رأينا أن السبب فى هذا الحرج هو استناد فلسفة يوسف كرم على منطق أرسطو الصورى ، وهـــو منطق ثوابت يلزم عنه أن الأشياء لها طبائع ثابتة ، أى ماهيات ، والماهيات لا تتغير . ومايحدث من تغير إنما يحدث فى العرض وليس فى الجوهر . ومن أجل ذلك فإن كرم يتصور أن « الفلسفة ليست مقصورة على تقرير الواقع ودفع الشبهات عنه ، وإنما غرضها الأكبر تفسير الواقع بالرجوع إلى مبادئه ، أى وضع نظرية تستتبعه كنتيجة لازمة وتجلوه من كل خفاء » .

ثم إن الماهيات يدركها العقل بالتجريد ، ولكنه لا يضيف شيئاً من عنده وهو يقوم بعملية التجريد فكأنه ، فى نهاية الأمر ،

قوة انفعالية مثل الحواس . وهذا مالا يرتضيه كرم .

وليس من منفذ سوى القول بأن العقل قوة فاعلة ، بمعنى أنه قوة قادرة على إحداث تغيير فى مدركاته . ومن ثم تكون العلاقة بين العقل والواقع علاقة ديالكتيكية تدور على إمكان مجاوزة الواقع دون مفارقته . وبذلك نأخذ بمنطق ديالكتيكى يكون بديلا لمنطق أرسطو الصورى .

ولكن ما الذى دفعه إلى الحد من قوة العقل ؟

إنه الدين ، إذ هو لا يريد أن يصطدم عقلياً بالدين، ولذلك فإنه عندما اقتحم الأخلاق وضع الإرادة فوق العقل ، من حيث أن الإرادة فى رأيه هى الدافع إلى الإيمان . يقول « إذا كانت السيرة قويمة كانت الإرادة مستعدة للإيمان ، وحينئذ توجه انتباه العقل إلى الفحص عن سند الاعتقاد » . ومعنى هذه العبارة أن العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه ، أى أنه غير معين بإزاء اعتقاد معين . فإذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الإرادة فيصير هذا القبول السبب فى الاعتقاد .

دعوة كرم إذن إلى المذهب العقلى المعتدل إنما هى بدافع دينى : وهو لذلك يؤثر تعريف الإنسان بأنه حيوان متدين . وليس من قبيل الصدفة

أن تكون خاتمة كتابه « الطبيعة ومابعد الطبيعة » هذه العبارة :

« تباركت اللهم تباركت » .

ومن المفارقات العجيبة أن يوسف كرم مات يوم أن تسلم أول نسخة من هذا الكتاب :

الخميس ٢٨ مايو عام ١٩٥٩

يوسف مراد
والمنهج التكاملى

« قولى لهم . . إننى أحبهم جميعاً » .

آخر كلمات قالها يوسف مراد لابنته قبل موته بدقائق معدودات فجر الثالث والعشرين من سبتمبر عام ١٩٦٦ .

والسامع لهذه الكلمات لابد له من سؤال :

لماذا هذه الكلمات ؟

هل تعنى أن الحب ، عند يوسف مراد ، فى حاجة إلى إثبات .

جواب السؤال هو أن جوهر الوجود المتزمن بالزمان ، فى رأى فيلسوفنا ، صراع وتوفيق فى آن واحد ، يعنى أن كل وجود لايتم إلا بفضل عامل من العوامل وعلى الرغم منه .

حياة بفضل الموت وعلى الرغم منه ، جديد بفضل القديم وعلى الرغم منه ، حرية بفضل العبودية وعلى الرغم منها ، حب بفضل الكراهية وعلى الرغم منها .

والحركة المعبرة عن كل هذا ماذا تكون ؟

هل هى حركة تسير إلى الأمام وفى خط مستقيم كالحركة الميكانيكية ؟ .

لايمكن أن تكون كذلك .

لماذا ؟

ـ لأن الحركة الميكانيكية حركة آلية تخلو من المتناقضات ، والخلو من المتناقضات يمنع الوجود من الحركة والتطور .

إذن هل هي حركة دائرية ؟

ليست هي كذلك أيضاً .

لماذا ؟

لأن الحركة الدائرية تعود بالمتحرك إلى نقطة البدء فتؤدى في النهاية إلى الجمود والثبات بينما الوجود تجديد وتطور .

لا بد إذن أن تكون الحركة دائرية لولبية .

لماذا ؟

لأن المقصود من هذه التسمية ، عند يوسف مراد ، أن التطور لا يسير طبقاً لخط مستقيم مطرد ، كما أن الإرتقاء ليس تقدماً إلى الإمام ثم نكوص إلى الوراء بحيث يعود الأمر إلى نقطة البدء . بل إن في كل نمو نكوصا وتراجعا إلى حد ما .

ولماذا هذا الحد الما ؟

لأن النكوص الكامل يعود بنا إلى نقطة البدء . أما النكوص الناقص فهو يعني الرجوع قليلا إلى الوراء استعداداً للوثبة القادمة ، وهي وثبة تحمل الكائن النامي إلى أبعد مما وصل إليه في المرحلة السابقة .

وهكذا تتعاقب الوثبات أو الطفرات من أجل تحقيق الغاية التى يريدها الـكائن الحى .

ونسأل : ما الغاية التى يريدها الـكائن الحى ؟

تحقيق التكامل ليس إلا . هذا هو جواب يوسف مراد .

يبقى أن المنهج المفروض اتباعه فى دراسة الـكائنات الحية هو منهج تـكاملى بالضرورة .

وقد استخلص يوسف مراد معالم هذا المنهج أثناء دراسته فى باريس للحصول على إجازة دكتوراه الدولة • وقد حصل عليها فى يناير ١٩٤٠ برسالتين إحداهما رئيسية والأخرى تـكميلية •

عنوان الرسالة الرئيسية « بزوغ الذكاء — دراسة فى علم النفس التـكوينى والمقارن » •

وعنوان الرسالة التـكميلية « علم الفراسة عند العرب وكتاب الفراسة لفخر الدين الرازى » •

وقد أشرف على الرسالة الرئيسية العالم الفرنسى بول جيبوم الذى قال عنها « إن من بين مميزاتها أنها تقدم لعلماء النفس الفرنسيين حقائق ونتائج تجريبية هم للأسف يجهلونها » •

ولهذا نسأل : ما الجديد فى هذه الرسالة ؟

الجديد هو المنهج ، فقد لاحظ يوسف مراد أن ثمة منهجين يعتمد عليهما علماء النفس لتفسير السلوك الإنسانى .

منهج يعتمد على التفسير التكوينى ، وذلك بأن يربط بين الماضى والحاضر ، أى بين السلوك كما هو مشاهد الآن ما اكتسبه الفرد فى تجاربه السابقة .

ويرى يوسف مراد أن العيب فى هذا المنهج هو التفسير بربط المعلولات بالعلل . وهذا الربط يجرد الحياة النفسية من كل حرية ، ويخرج من دائرة علم النفس عاملا أساسياً من عوامل تكوين الخلق وهو الإرادة .

ومنهج آخر يستند إلى التفسير الشبكى ، بمعنى أنه يتناول مظاهر السلوك الإنسانى كما يبدو فى اللحظة الراهنة .

وخطأ هذا المنهج ، فى رأى فيلسوفنا ، هو أنه يعزل الإنسان عن ماضيه ، فى حين أن مضمون الشعور كما هو الآن ليس إلا جزءاً من الحياة النفسية كلها .

وكان لابد ليوسف مراد من التنقيب عن منهج جديد يخلو من هذه العيوب ، وكان هو المنهج التكاملى .

غير أن هذا المنهج الجديد ليس مجرد ضم وتجميع للمنهج التكوينى

والمنهج الشبكي . ذلك أن هذين المنهجين لايعطيان أهمية إلا الماضي والحاضر ، في حين أن المستقبل له أهمية كذلك .

وأين تكمن أهمية المستقبل ؟

تكمن في أن لكل كائن حي غاية يريد أن يحققها ، وهو لن يحققها إلا في المستقبل .

وهل في الإمكان تحديد هذه الغاية ؟

نعم ، بدراسة العوامل ، كل عامل في مرتبته الخاصة وبالقياس إلى سائر العوامل التي تتجه نحو التكامل .

ثم نزيد الأمر وضوحاً فنضرب مثالا لذلك بشخصية الإنسان . فنلاحظ أن ثمة مجالات ثلاثة تدخل في تشكيل شخصيته ، هي المجالات البيولوجية والنفسية والاجتماعية التي تسهم في توليد مراحل التكوين والنشوء بعضها من بعض ، وإظهار الوظائف الجديدة وتنميتها وتفاعلها .

ولكن هل ثمة تكامل لكل مجال من هذه المجالات الثلاثة أم لكل فيما بينها ؟

التكامل مكفول لكل مجال على حدة ، ولجميع المجالات الثلاثة فيما بينها .

ونسأل : ما هو إذن عامل التكامل البيولوجي ؟

ويجيب يوسف مراد بأن لهذا التكامل عوامل ثلاثة :

العامل الأول : داخلي هو الجهاز الدوري المتشعب في جميع أنحاء الجسم .

والعامل الثاني : هو الجهاز العصبي ويحقق تكيف الكائن الحي مع الخارج .

والعامل الثالث : هو الجهاز السمبثاوي ويصل بين الجهاز الدوري والجهاز العصبي .

وهذه العوامل الثلاثة عندما تعمل بانسجام يقال عن الكائن الحي أنه في حالة تكامل .

وماهو عامل التكامل السيكولوجي ؟

إنه الذاكرة .

ولماذا الذاكرة بالذات ؟

لأن الذاكرة هي القدرة على تركيز خبرات الشخص في الذات الشاعرة ، وربط هذه الخبرات في الزمان . ذلك أن الإنسان لايعيش في اللحظة الحاضرة ، بل كل خبرة راهنة هي بمثابة امتداد للماضي وتمهيد للمستقبل .

يبقى عامل التكامل الإجتماعي فما هو ؟

إنه اللغة .

لماذا ؟

لأن عامل التكامل يشترط فيه الثبات . وعامل الثبات الذى يحقق التكامل الاجتماعى هو ، من غير شك ، اللغة ، اللغة ذات المعانى الثابتة إلى حد بعيد ، والتى تقوم بين المتكلمين بها بالدور عينه الذى تقوم به العملة فى المعاملات التجارية .

وهل الشخصية المتكاملة بهذا المعنى يمكن تحقيقها ؟

يقرر فيلسوفنا أن الشخصية المتكاملة أمر مثالى ، وأن ما نشاهده هو السعى نحو تحقيق التكامل ، أى السعى نحو تحقيق هذا التوازن غير الثابت ، والذى لا يثبت إلا بقدر ما يقاوم كل ما يهدده من عوامل الانحراف والتفكك .

ومن ثم فإن التكامل ينطوى بالضرورة على التفكك . غير أن التفكك ينبغى أن يقف عند حد معين لا يتجاوزه وإلا تحول الإنسان إلى شخصية مرضية .

فما هو إذن هذا الحد ؟

هذا الحد إنما يتحدد بفضل التفرقة التى نصطنعها بين الشخص المتكامل والشخص غير المتكامل .

الشخص المتكامل هو الذى يكشف غرضاً مشتركاً خلال الاختلافات القائمة بينه وبين الآخرين . ومعنى ذلك أن مايقوم بين الشخص المتكامل وبين الآخرين من اختلاف ينبغى أن يؤدى به إلى التعاون مع الآخرين. وهذا مايشير إليه المنهج التكاملى : تعاون بفضل الاختلاف وعلى الرغم منه .

أما الشخص غير المتكامل فهو الذى يقاوم الاختلافات بينه وبين الآخرين ، ويرفض البحث عن غرض مشترك خلال هذه الاختلافات ، بل يزيد الصراع عنفاً والتوتر شدة بينه وبين معارضيه . فهو يلجأ إلى الأمر والنهى تارة أو إلى التهديد تارة أخرى ليصل إلى أغراضه التى لاتقبل فى نظره أى تعديل أو تغيير ، وفى كلمة واحدة يقول يوسف مراد إن الشخص غير المتكامل هو شخص مسيطر .

والسيطرة ماذا تخفى وراءها ؟

إنها تخفى الخوف . فالخوف يسود المسيطر مما يهدده من تغير مفاجىء .

ولهذا فإن سلوك المسيطر قريب الشبه من سلوك العصابى ، لأن سلوك العصابى لايمكن أن يخلو من عنصر الخوف .

ويرجع الفضل فى الكشف عن العلاقة بين الخوف وبين العصاب

neurosis ، أى مرض نفسى ، إلى مدرسة التحليل النفسى . ومن هنا يمكن القول بأن يوسف مراد قد تأثر بهذه المدرسة فى الكشف عن عوامل التكامل وعوامل التفكك .

بيد أن هذا التأثير إنما هو إلى حد . فنفس الإنسان ، فى نظر فرويد مؤسس التحليل النفسى ، تنطوى على صراع بين قوتين أو مجموعتين متضادتين من الدوافع هما غريزة الموت وغريزة الجنس ويرى فرويد أن الغلبة فى نهاية الأمر لغريزة الموت ، أى للسيطرة والاعتداء وهلاك المجتمع . وقد نشر فرويد هذا الرأى فى كتابين أحدهما بعنوان « مستقبل خداع » The Future of an Illusion والثانى بعنوان « المدنية وما تنطوى عليه من عدم الرضى » Civilization and Its Discontent . فى حين أن يوسف مراد يقرر ، على الضد من فرويد ، أن الغلبة للحب ، أى أن الغلبة لعوامل التكامل ، وليس لعوامل التفكك.

ودليله على ذلك نمو الطفل ذاته وتكامل شخصيته . فالطفل لا تكتمل شخصيته إلا بالحب الذى تمنحه إياه أمه . وحرمان الطفل من هذا الحب هو الذى يؤدى إلى تفكك شخصيته . إذن التفكك هو نتيجة لغياب الحب ، هو رد فعل وليس فعلا أصيلا .

ودليله كذلك تقرير نشرته المنظمة الدولية للصحة بالاتفاق مع لجنة

الأمم المتحدة للشئون الاجتماعية بعنوان « عناية الأم وصلتها بالصحة النفسية » . يقول التقرير إن الأطفال الذين حرموا من عناية الأم ونشأوا فى مؤسسات قد أصيبوا بنقص بليغ فى تكوين شخصيتهم إذ تكونت فيهم اتجاهات عدوانية نحو المجتمع .

ومن ثم يخلص يوسف مراد إلى نتيجة هامة وهى أن العوامل النفسية تؤدى دوراً فعالا فى تحديد الاتجاهات الاجتماعية . الأمر الذى دفعه إلى الاهتمام بتحديد العلاقة بين العوامل النفسية والعوامل الاقتصادية فى النشاط الاجتماعى . وقد أنتقى مجال العمل فى المؤسسات المالية وهو المجال الذى تتضح فيه معالم هذه العلاقة .

ثم أثار السؤال التالى : ما الدافع الذى يأتى فى المرتبة الأولى عند العامل ؟

قد يقال إن الأجر يأتى فى المرتبة الأولى .

هذا القول ، فى اعتقاد يوسف مراد ، هو قول صائب ، غير أنه قول مقتضب وناقص . ذلك أننا إذا سألنا العامل : هل ترضى بالأجر الذى تكسبه مهما تكن ظروف العمل ؟ فإنه إما أن يتردد فى الاجابة أو يجيب صراحة بالنفى . ومعنى هذا أن الحصول على الأجر ، فى صورة مبلغ من المال ، ليس هو الباعث الأهم .

ودليله على ذلك أن ثمة تجارب أجريت على ترتيب دوافع العمل فوجد أن الأجر المرتفع ترتيبه السادس أو السابع ، وأن الرغبة فى الترقى تأتى فى المرتبة الأولى بما تنطوى عليه من تقدير مهنى واجتماعى .

والنتيجة المحتومة بعد ذلك غلبة المعنويات على الماديات . وهذه النتيجة متسقة مع نظرية يوسف مراد فى الإنسان . فإن مايميز الإنسان من الحيوان ، فى رأيه ، هو قدرته على التجريد والتعميم ، فى حين أن قدرة الحيوان مقصورة على النشاط الحركى والحسى . ومن طبيعة الحواس أن تكون آلات انفعال لا آلات فعل . أما التفكير فهو آلة فعل . والعلم يستند على التفكير أكثر من استناده على الحواس ذلك أن العلم مجموعة منظمة من الحقائق الكلية .

ويترتب على هذه التفرقة بين الحس والعقل وجود نوعين من الفهم : الفهم الحسى والفهم العقلى .

الفهم الحسى سطحى لأنه عبارة عن إقامة المقارنة بين أمرين جزئيين بدون محاولة ربطهما بحقيقة كلية نظرية . أما الفهم العقلى فهو عميق لأنه يقوم على المعنى الكلى ، المعنى المجرد . والمعنى المجرد هو القانون الذى يصلح تطبيقه على عدد لانهاية له من الحالات الجزئية .

وبفضل التفرقة بين هذين النوعين من الفهم يدعو يوسف مراد

إلى تغيير نظرتنا إلى شئون التربية والتعليم خاصة وأن رجال التعليم في الأوساط الجامعية يشكون من انحطاط مستوى التعليم . فهذا الانحطاط مردود ، عنده ، إلى الطريقة التي نقدم بها الأغذية العقلية ، إنها تجسيم المعلومات في أشكال حسية ، أي في أمثلة بصرية أو عملية . بيد أن يوسف مراد لايعترض على استخدام التجسيم في المراحل الأولى من التعليم ، ولكنه يدعو إلى الاقلال من استخدامها في المراحل التعليمية التالية حتى يمكن اتاحة الفرصة لممارسة وظيفته الطبيعية وهي التجريد والتعميم .

ومن شأن هذه الوظيفة تنشيط عملية التعليل . والتعليل لايقف عند حد معرفة العلل القريبة بل يتجاوزها إلى معرفة العلل البعيدة . والعلل القريبة موضوع العلم ، والعلل البعيدة موضوع الفلسفة . ومن ثم فإن الفلسفة متممة للعلم بالضرورة .

ويوسف مراد نفسه لم يكن مجرد عالم من علماء النفس ، بل فيلسوف كذلك (*) . وفلسفته مندمجة مع مؤلفاته ومقالاته

(*) جاء في المذكرة المرفوعة إلى مجلس كلية الآداب من عميدها ، في فبراير ١٩٤٠ ، بشأن ترشيح يوسف مراد مدرسا لعلم النفس بقسم الفلسفة ما يلي :
« والدكتور يوسف مراد فيلسوف تخصص في علم النفس وبالأخص ما هو متعلق منه بالأطفال والحيوانات . وتعتقد الكلية أنه سيواصل في مصر عمله العلمي وأبحاثه لأنه بحث مهنتة حقا . وقد كانت نتيجة عمله في البعثة مشرفة له ولبلده وللجامعة التي تخرج فيها » .

السيكلوجية . وقد حاول أن يبلورها فى كتاب بعنوان «افهم نفسك».
بيد أن الكتاب ظل مجرد مشروع ، ولم يظهر منه إلا أربع مقالات
نشرها فى « المجلة » ١٩٦٢ ، ١٩٦٣ وهى على التوالى : معرفة الآخر
— اللغز الأكبر — الواجب الأكبر — عقبات فى الطريق .

واضح من عنوان المقالة الأولى « معرفة الآخر » أن نقطة البداية
هى المعرفة . وفيلسوفنا يرى أن تاريخ الفلسفة ليس إلا تاريخ المعرفة .
ومن هذه الزاوية ينقسم تاريخ الفلسفة إلى ثلاث مراحل :

معرفة الطبيعة عند الفلاسفة الطبيعيين ، أى فيما قبل سقراط .
معرفة النفس ابتداء من سقراط حتى بداية القرن العشرين .
معرفة الآخر ابتداء من الفينومنولوجيا والفلسفة الوجودية .

تفصيل ذلك: ظل فلاسفة اليونان الأوائل يتأملون الطبيعة ومظاهرها
المتعددة المتغيرة ، ثم يكشفون عن العناصر الأولية والأصول الأساسية
التى ترد إليها هذه المظاهر .

ثم جاء سقراط وألح على ضرورة دراسة الإنسان لنفسه قبل مواصلة
البحث فى الكشف عن أسرار الطبيعة ، إذ أن معرفة الإنسان للعالم
الخارجى مرهونة بمعرفته لنفسه .

وقد يقال — رداً على يوسف مراد — إن شعار سقراط « اعرف

نفسك بنفسك » يفيد أن معرفة الإنسان لنفسه تتم بمعزل عن العالم الخارجي فكيف يمكن القول بأن معرفة الإنسان لنفسه وسيلة إلى معرفة العالم الخارجي ؟

غير أن يوسف مراد يرى أن ثمة خطأ شائعاً فى ترجمة هذا الشعار السقراطي . فسقراط لم يقل « إعرف نفسك بنفسك » ، بل قال « إعرف نفسك أنت » connais toi, toi même الخطأ إذن خطأ فى الترجمة العربية أدى إلى خطأ فى فهم سقراط . ودليله على ذلك أن سقراط لا يعتقد أن فى إمكان الإنسان أن يعرف نفسه بنفسه دون الاستعانة بتوجيه ممن هم أدرى منه بشئون النفس . وطريقة سقراط فى طرح السؤال تلو السؤال على مستمعه دليل على أن الإنسان فى حاجة إلى غيره لكى يكشف أسرار نفسه .

وفى نهاية القرن التاسع عشر وجهت الفينومنولوجيا والوجودية التفكير إلى أهمية الآخر .

ثم يعرض فيلسوفنا رأيه فى الآخر فيرى أنه رمز على المجتمع . فاللغة التى يستعملها الفرد وسائر الحركات التعبيرية والإيماءات ليست سوى أدوات للاتصال بالآخرين، أو لمنع الاتصال بهم ، أو لتشويه هذا الاتصال . ومعنى ذلك أن استجابة الفرد للمجتمع حتمية ، غير أنها ليست دائماً مطابقة لنداء المجتمع . فثمة إمكانات إنسانية لا تظهر بفضل المجتمع

فحسب ، بل على الرغم منه . ومن هنا مولد الشعور بالذاتية .

ولـكن هل يعني ذلك أن الشعور بالذاتية مناقض للمجتمع ؟

أبداً . ذلك أن هذا الشعور لا يفيد التناقض مع المجتمع وإنما يفيد العلو عليه . فمهما يكن الفرد مديناً للمجتمع فهو يعلو عليه . وهذا العلو هو الذى يتيح لأبطال الإنسانية أن يطوروا المجتمع .

والنتيجة المحتومة لهذا العلو أن يوسف مراد يقف على الضد من المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تقرر أن الفرد صورة مكررة من المجتمع، وأن العقل الجمعي هو الأول وهو الأخير .

غير أنه يقف على الضد كذلك من المدرسة التى تمجد الفرد وتحقر من شأن المجتمع . فحقيقة الأمر أن الانسان يترجح خلال نموه النفسى والاجتماعى بين قطبين متطرفين متضادين كلاهما شر :

أحدهما هو الانعزال عن المجتمع والانطواء على النفس ، والآخر هو التطابق الأعمى مع المجموعة الصماء وسيطرة روح القطيع . القطب الأول يؤدى إلى تضخم الأنانية وإلى عبادة الذات . أما القطب الآخر فهو يؤدى إلى تلاشى الشخصية الحية والاستعاضة عنها بشخصية مزيفة مصطنعة مستعارة ، وإلى إفناء الفرد داخل الجماعة، بل إلى عبادة الجماعة .

وليس من مخرج لهذا الترنح غير ظاهرة العلو .

وأين نعثر على هذه الظاهرة ؟

نعثر عليها عند البطل على الإطلاق ، وعند الفنان على التخصيص.

ولماذا الفنان على التخصيص ؟

لأن مجال الفن هو المجال الذى انجذب إليه يوسف مراد قبل موته بعشر سنوات . فمارس فن التصوير ، وقرأ للفنانين وعن الفنانين ، وكان السؤال الذى يدور فى رأسه :

ما هو دور الفنان فى المجتمع ؟

وقد ألقى فيلسوفنا بحثاً فى المؤتمر الدولى السابع عشر لعلم الاجتماع الذى انعقد فى بيروت (٢٣ — ٢٩ سبتمبر عام ١٩٥٧) بعنوان « إلى أى حد يعتبر الفن عاملا من عوامل التكامل الاجتماعى ؟ »

واضح من العنوان أن يوسف مراد يعارض نظرية الفن للفن . وهو يرى أن هذه الدعوة لا تصدر إلا فى عهد الانحلال الاجتماعى .

ثم هو يعارض كذلك القول بأن الفن نوع من اللعب . وهو فى هذه المعارضة يناقض نفسه . فله مقال بعنوان « المنهج التكاملى وتصنيف الوقائع النفسية » ظهر فى مجلة « علم النفس »(٥) فى فبراير

---

(٥) فى عام ١٩٤٥ أسس يوسف مراد جماعة علم النفس التكاملى وأصدر مجلة « علم النفس » فى نفس العام بالاشتراك مع مصطفى زيور . وكانت تصدر ثلاث مرات فى العام وصدر آخر عدد منها فى مايو ١٩٥٢ ، وفى الصفحة الأولى =

١٩٤٦ ، جاء فيه أن الفن قد يكون لوناً من ألوان اللعب ، من حيث أن اللعب ضرب من الإستجابات الإستبدالية الحركية . غير أنه مما يخفف من هذا التناقض استخدام لفظة « قد » . فمن شأن هذه اللفظة أن تفيد بأن الفن قد لا يكون لوناً من ألوان اللعب .

ماذا يكون الفن إذن في رأي يوسف مراد ؟

إنه لغة ، واللغة عامل التكامل الاجتماعي .

إذن الفن من عوامل التكامل الاجتماعي .

وما هي الوظيفة التكاملية للفن ؟

إن الشعور بالإحساس الفني عامل أساسي في تكامل الشخصية . وقد أثبتت الأبحاث الاكلينيكية أن حالات عديدة من عدم التكيف الاجتماعي سببها نقص في تنمية الإحساس بالجمال في مرحلة الطفولة . ثم إن النشاط الفني لازم في أوقات الفراغ . فمن المعروف أن الفراغ يسبب القلق والملل . والعلاج هو النشاط الفني لأنه ينطوي على الإبداع. والابداع كفيل بالقضاء على القلق والملل .

= منه هذا العنوان « صوت يسكت » جاء فيه « بعد هذا العدد وهو العدد الثالث والأخير من السنة الثامنة تتوقف مجلة علم النفس عن الصدور . وسيأسف على احتجابها أصدقاؤها وخصومها . أما الأصدقاء فلتهدم أحد المنابر القليلة التي كانت قائمة في مصر المسمع من لم تصم أذانهم ثرثرة الثرثارين صوت الثقافة الحقة العميقة . وأما الخصوم فسيأسفون على ضياع هذه الفرصة التي كانت تتاح لهم للنيل من حين إلى آخر من كرامة صاحب هذه المجلة » .

يبقى إذن سؤال عن الإبداع الفنى ومدى إمكاناته . وفى رأى يوسف مراد أن العمل الفنى ليس مجرد تقليد للواقع . إنه يستند على الواقع ، ولكنه يقوم بتشكيل المعطيات التى يقدمها له الواقع ، وهذا التشكيل هو الذى يعبر عن ذاتية الفنان .

هذا هو يوسف مراد .. فيلسوف وعالم وفنان .

البابُ الثالِثُ

فى الفلسفة والسياسة

البطل فى الدول النامية

قد يقال إن البطل هو الذى لا يخاف .

وقد يقال إنه مَن يقوى على خصومه .

وقد يقال إنه من يتصف بالإيثار دون الأثرة .

غير أن الشجاعة وحدها ليست هى المطلب ، وإنما المطلب هــو الغاية من الشجاعة ، والغلبة ليست دليلا على بطولة ، وإنما الدليل هو الميدان الذى تحرز فيه الغلبة ، والإيثار صفة مشاعة ، وليست وقفاً على البطل .

إذن من هو البطل ؟

إن للبطولة علامة مميزة .

ونسأل : ما العلاقة التى إليها نشير ونقول هذا هو البطل .

للجواب على هذا السؤال طريقان :

طريق يصور البطولة وكأنها تخص البطل وحده دون سواه من بنى الإنسان ، بدعوى أن البطل نسيج وحده لا يخضع للمنهج العلمى ، وإنما هو يتجاوزه ويتخطاه .

وطريق آخر يضع البطولة فى « المجـــال » الذى فيه تـكون أو تصير .

وأى الطريقين نختار ؟

الطريق الأول ليس له من دليل إلا الأسطورة والخيال . بالأسطورة نتجاوز الواقع ، وبالخيال نضيف شيئاً إلى الواقع ليس فيه . وليس يمنع أن نختار هذا الطريق ونلزم به الآخرين . ذلك أن إلزام الآخرين بفكرة من الأفكار يتطلب مقدماً عمومية المقياس . والعمومية على الضد من الأسطورة والخيال .

يبقى الطريق الآخر ، وهو يدور على فكرة « المجال » .

ونسأل : ما معنى المجال ؟

ونجيب فنقول إن المجال فكرة علمية يستند إليها العلماء في القرن العشرين . ويقصد به جملة العوامل التي يتسبب عنها إيجاد ظواهر معينة تظهر فنرد ظهورها إلى هذه الجملة من العوامل ، أو بعض منها .

الطريق الثانى إذن يلزمنا بأن نضع البطولة فى المجال .

والسؤال : أية بطولة ، وأى مجال ؟

فالبطولة على أنحاء منها البطولة الرياضية ، ومنها البطولة الروحية ، ومنها البطولة السياسية . ونحن نزمع أن نكتب عن البطولة فى الدول النامية ، إذن هى بطولة سياسية .

والمجال التى تنشأ فيه كيف يكون ؟

مما لا شك فيه أن السياسية أحد العوامل التى تكونه . غير أن

السياسية وحدها لا تكفى . فلا بد من وجود أكثر من عامل . وقديماً كان ينظر إلى السياسة على أنها قائمة بذاتها . وحديثاً لم يبق الأمر على ما كان ، إذ ارتبط بالسياسة الاقتصاد ، وراح يؤثر فيها ويشكلها . وأنت تقرأ فى الميثاق هذه العبارات « إنه من الحقائق البدهية التى لا تقبل الجدل أن النظام السياسى فى بلد من البلدان ليس إلا انعكاساً مباشراً للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه وتعبيراً دقيقاً للمصالح المتحكمة فى هذه الأوضاع الاقتصادية . فإن كان الإقطاع هو القوة الاقتصادية التى تسود بلداً من البلدان فمن المحقق أن الحرية السياسية فى هذا البلد لا يمكن أن تكون غير حرية الاقطاع . إنه يتحكم فى المصالح الاقتصادية وعلى الشكل السياسى للدولة ويفرضه خدمة لصالحه . وكذلك الحال عندما تكون القوة الاقتصادية لرأس المال المستغل » .

ومعنى ذلك كله أن ثمة تفاعلا بين السياسة والاقتصاد . وهذا التفاعل ينطوى على وجود قوى متباينة قد يصل تباينها فى أغلب الأحيان إلى حد الصراع .

وما الذى يحدد اتجاه الصراع ؟ أو بمعنى آخر هل من غاية للصراع ؟

وتحديد الغاية من تحديد أساس هذا الصراع ، وأساسه قوى

اجتماعية ، واحدة تصارع الأخرى وتتغلب عليها . ونحن نقرر الغلبة استناداً إلى جملة قوانين . والقوانين نستكشفها من خلال التطور التاريخى للقوى الاجتماعية .

فماذا يدلنا التاريخ ؟ .

يدلنا على أن النظم الاجتماعية فى تغير متواصل ، وهذا التغير تلازمه ثورات : ثورة العبيد ، والثورة الفرنسية ، والثورة الروسية . وهذه ثورات تتصف بتحرير الإنسان من استغلال الإنسان . وهى لهذا ثورات إنسانية تدور على التقدمية .

وماذا تعنى التقدمية ؟ .

تعنى أن أشكالا اجتماعية معينة لم تعد قادرة على البقاء . والذى يسلبها هذه القدرة هو عجزها عن مواصلة تحرير الإنسان من استغلال الإنسان .

فالثورة الفرنسية مثلا حررت الانسان من طبقة النبلاء ، وطبقة الإقطاع ، وطبقة الكهنوت التى آزرت هذه وتلك بفضل ما وضعته من مبدأ يعطى للحاكم حقاً إلهياً فيما يصدره من أحكام مدنية لتنظيم المجتمع . ومن ثم تكون المقاومة الشعبية جريمة فى حق الذات الإلهية حتى ولو كان الملك يتصف بالجور والفجور . فمطلوب من الرعية أن تصبر على البلاء ، لأن صاحب السيادة يستمد سلطانه من الله مباشرة

فلا إلا يسأل أمامه . ووجـه فلاسفة الثورة الفرنسية — من أمثال روسو وفولتير ومونتسكيو – ضربة قاضية لهذا الحق الإلهى المزعوم، ونادوا بثلاثة مبادىء : الحرية والإخاء والمساواة والمبادىء ليست فى عزلة عن الواقع المادى الذى تنشأ فيه . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن هذه المبادىء اتخذت تبريراً لمساندة الطبقة الصاعدة ، الطبقة البرجوازية . ذلك أن هذه الطبقة نفسها — عندما أتيح لهـا التحكم والسيطرة – كانت سلاحاً رهيبا ضد الإخاء والمساواة . إذ أصبحت الحرية كل الحرية للرأسمالى فانعدمت المساواة واختفى الإخاء .

وتحجرت الثورة الفرنسية عند هذا الحد وتجمدت ، وكان لا بد من بزوغ ثورة أخرى تعيد إلى مبادىء الثورة الفرنسية حيويتها وذلك بشل فاعليات الطبقة البرجوازية الجديدة التى اتجهت إلى استغـلال الإنسان فى المصانع ، وكان أن قامت الثورة الروسية معلنة تحرير الإنسان من هذا الشكل الجديد للاستغلال . حررته اقتصاديا ولـكنها فى نفس الوقت ألزمته عقائديا ، إذ التزمت عقيدة مطلقة تحكم بها المجتمع فى جميـع تنظيماته وتشريعاته ، ومن ثم أصابها التحجر هى الأخرى وتعرضت لخطر التجمد ورفضت معايشة أى نظام مخالف لها .

غير أن القيادة الحالية لهذه الثورة فطنت إلى خطورة هذا التحجر وهذا التجمد فبدأت تفتح النوافذ والأبواب على العالم من جديد . ولم

يكن من قبيل المصادفة أن يحدث هذا التفتح إثر ثورات جديدة فى دول أطلق عليها اسم الدول النامية فى مقابل ما يسمى بالدول المتقدمة .

وتميزت هـذه الثورات الجـديدة بتركيز الأضـواء حول العقائد أو البطل .

وتساءل الناس :

ماذا يكون هذا البطل ؟

والثورة التى لازمته ولازمها ماذا تـكون؟

هل هى مجرد انقـلاب Coup d'état ، أى تغيير شخص بشخص آخر ؟

هل هى ثورة Révolution تهدف إلى تغيير جذرى فى المجتمع التى بزغت فيه ؟ وإذا كانت ثورة فهل فى إمـكان البطل أن ينفرد بإحداث هذا التغيير الجذرى ؟

وصدرت مؤلفات عديدة فى الشرق والغرب تحاول أن تلقى أضواء على هذه الأسئلة . وفى رأينا أن الذى دفع المفـكرين إلى طرح هـذه الأسئلة هو المفهوم الـكلاسيكى للفظة « ديمقراطية » . فالمعروف أن المفهوم الـكلاسيكى لهذه اللفظة قد بلوره وحدده الفيلسوف الإنجليزى جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) فى مؤلفه الموسوم بعنوان « الحـكومة

المدنية » نشر عام ١٦٦٠ . وقد اتخذ هذا المؤلف فيما بعد نبراساً لوضع مبادىء الحكم التى تضمنتها وثائق إعلان الحكومة الأمريكية والثورة الفرنسية .

فما هى نظرية جون لوك ؟

إن الديمقراطية ، فى رأيه ، تعنى سيادة الشعب . وهذه السيادة تعطى حقاً للشعب فى الثورة على الحكومة إن هى ضلت الطريق . والشعب قادر على الثورة لأنه قادر على الفهم . ومن ثم فالبطولة السياسية ليس لها مكان ، إذ هى تفيد تعالى البطل وتبعية المجموع . والتعالى ضد مبدأ المساواة ، والتبعية ضد مبدأ السيادة الشعبية . هذا بالإضافة إلى أن تصور البطولة الفردية بمعزل عن القوى الاجتماعية يفضى إلى تأليه البطل ، واعتباره معجزة خارقة تعصى على الفهم ، كما تعصى على التحليل العلمى ، والتألية عود — من حيث لا ندرى — إلى تقرير مبدأ الحق الإلهى للحاكم ، الأمر الذى تزول معه أسس الديمقراطية .

ومجمل القول إن القيادة البطولية تبدو متعارضة مع هذا المفهوم التقليدى للديمقراطية . وقد ساعد على تأكيد هذا التعارض الوهمى بعض الأفكار الأدبية والعلمية ، فى ميدان التراجيديا من جهة ، وفى ميدان التحليل النفسى من جهة أخرى .

فالبطل فى التراجيديا يجد نفسه فى صراع مع قوى « غيبية »

لا يستطيع الفكاك منها أو التحكم فيها . ولهذا يعد أرسطو « أوديب ملكاً » لسوفوكليس مثالا جيداً للتراجيديا . إن أوديب تحركه قوى « غامضة » . ومأساته أنه كان خاضعاً فى تصرفاته لهذه القوى . ومأساة « هاملت » لشكسبير هى بالمثل كذلك ، ترديد لمأساة أوديب .

والصراع فى نفسية البطل ، عند فرويد مؤسس مدرسة التحليل النفسى ، مردود إلى قوى « غيبية » يطلق عليها لفظ الـ «هو» وضمير الغائب هنا ينطوى على تقرير وجود قوى غيبية .

والبطل السياسى فى الدول النامية ما الذى يحركه ؟

قوى غيبية باطنة أم قوى اجتماعية ظاهرة ؟

إن البطولة السياسية على نحوين : بطولة انقلابية وبطولة ثورية .

البطولة الانقلابية تبرز ذاتية الفرد .

والبطولة الثورية تبرز ذاتية المجتمع .

وينبغى التمييز بين هذين النوعين . ونسأل بعد ذلك : كيف نميز ؟ أو ما هو أساس التمييز ؟

أساس التمييز هو ملازمة البطولة للتقدمية . فالبطل الذى يلازم التقدمية ثورى ، والذى لا يلازمها انقلابى .

وما هو معيار التقدمية ؟

إيثار القوى الاجتماعية الصاعدة على القوى الاجتماعية الهابطة .

والثورات الإنسانية علامات على الطريق تكشف لنا القوى الاجتماعية الصاعدة وأين تكون . فليس فى الإمكان عزل الثورات الجديدة عن التى سبقتها فى الزمان ، بل ليس فى إمكان هذه الثورات الجديدة أن تكتفى بالرؤية التأملية تجاه ماسبقها من ثورات ، وإلا كنا كمن ينظر إلى المجتمعات البشرية فى تطورها وكأنها فى عزلة عن بعضها البعض ، أو كأن كلا منها مقيم فى جزيرة على نمط الجزيرة التى أقام فيها روبنسون كروزو .

قلنا فيما سبق إن الثورة الفرنسية اشتعلت لتحرير الإنسان من تحكم الإقطاع ، ولكنها عجزت عن تحريره عندما تحكمت الطبقة البرجوازية واستغلت الإنسان من جديد . فجاءت الثورة الروسية معلنة تحرير الإنسان من تحكم الإقطاع ورأس المال . وأخطأت فى بعض أطوارها حين فرضت على الإنسان عقيدة مذهبية جامدة .

وكان على الثورات الجديدة ، لكى تكتسب الصبغة التقدمية ، أن تتجنب العيوب الكامنة فى كل من الثورتين الفرنسية والروسية . تثور على تحكم الإقطاع ورأس المال ، وتثور كذلك على ربط المجتمع بعقيدة مذهبية مطلقة جامدة لا تقبل الجدل أو النقاش .

والثورة على الإقطاع ورأس المال معناها ، فى كلمة واحدة ، « اشتراكيــة » الثورة . أى أن الثورات الجديدة ينبغى أن تلازمها الاشتراكية بالضرورة . وأنت تقرأ فى الميثاق هــذه العبارات « الحل الاشتراكى حتمية تاريخيــة فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضــة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين » .

والثورات الجديدة ينبغى أن تلازمها الاشتراكية كأسلوب ومنهج لا كمذهب متحجر أو عقيدة جامدة . وأنت تطالع فى الميثاق هــذه العبارات « إن الاشتراكية العلمية هى الصيغة الملائمــة لإيجاد المنهج الصحيح للتقدم. إن أى منهاج آخر لا يستطيع بالقطع أن يحقق التقدم المنشود » .

وإذا سأل سائل : من يــكون البطل فى الدول الناميــة ، دول الثورات الجديدة ؟ .

الجواب : هو الذى يتخذ من الاشتراكية منهجا وطريقا إلى التقــدم .

الثورى والمتمرد

ما الثورة؟ وما التمرد ؟

بالمنهج العلمى نجيب ·

ونسأل : بماذا يلزمنا هذا المنهج ؟

الجواب : يلزمنا بوضع الظاهرة ، أية ظاهرة ، فى مجال محدد .

والثورة ظاهرة ، فأى مجال نضعها فيه ؟

المجالات على أنواع : منها المجال النفسى، والمجال الاجتماعى.

والمجال النفسى، ماذا يكون ؟

جواب بعض علماء النفس يحصرها فى عقدة النقص . ثورة العمال والفلاحين ، على سبيل المثال ، فى رأى هذا البعض ، مردودة إلى شعور بالنقص · فالإحساس العميق بالنقص عند العمال والفلاحين هو الذى يدفعهم إلى الثورة . فكأن الثورة مجرد رد فعل . غير أن تاريخ الثورات يثبت عكس ذلك . إذ أن الثورة تقيم شيئاً ما · فهى إذن فعل وليست مجرد رد فعل ·

ثم إن كل ثورة لها ايديولوجيا · والشعور بالنقص ليس يكفى فى إنشاء ايديولوجيا ، إذ لابد من وجود عنصر الثقافة · ومن ثم فالثورة

بحكم طبيعتها مرتبطة ارتباطا عضوياً بالمثقفين وأهل الفكر .

إذن وضع الثورة فى المجال النفسى لا يفسرها . يبقى وضعها فى المجال الاجتماعى .

ونسأل ما المجتمع ؟

قد يقال إنه جملة من الأفراد ينضاف فيها الواحد إلى الآخر. غير أن هذه الجملة قد تزيد وقد تنقص ويبقى المجتمع بعد ذلك ورغم ذلك .

إن المجتمع ليس جملة من الأفراد .

فماذا يكون ؟

يكون ، على سبيل المماثلة ، كائناً عضوياً .

لماذا ؟

لأن الكائن العضوى ليس جملة من الأعضاء ، أو بعبارة أدق، هو أكبر من مجموع أعضائه . أى أن الكل، هنا، لا يساوى مجموع أجزائه وبالتالى فإن هذا الكل لابد ان يكون ديناميكياً وليس استاتيكياً . والكل الديناميكى متطور بالضرورة .

والتطور لا يتم إلا بالصراع بين الأضداد ، والأضداد فى المجتمع

ليست إلا طبقات إجتماعية . هذه الطبقات فى حالة صراع ، والطبقة التى تغلب هى الطبقة التى تحكم ، والحكم نظام اجتماعى ، والنظام الاجتماعى متطور .

والتطور إما أن يكون تغييراً جذرياً ، وإما أن يكون تغييراً جزئياً .

والتغيير الجذرى ماذا يفيد ؟

يفيد تغيير النظام من حيث أنه ينطوى على علاقات معينة . ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، نقول إن التغيير الجذرى ثورة .

والثورة ، بهذا المعنى ، تنسحب على كل مجال من المجالات الإنسانية ، تنسحب على العلم والأدب والفن كما تنسحب على المجتمع .

الثورية فى العلم نذكر منها على سبيل المثال ثورية اينشتين . فقد أحدث هذا العالم تغييراً جذريا فى النظام الفزيائى . فعند نيوتن أبعاد المكان ثلاثة ، أما عند اينشتين فالأبعاد أربعة ، ثلاثة منها مكانية وواحد زمنى . وهى جميعاً فى حالة اندماج . ترتب على ذلك أن نشأت علاقات جديدة أدخل فيها العالم نفسه كملاحظ فتشابكت ذاتية العالم

مع موضوعية الظواهر ، وبعد أن كانت القوانين مطلقة أصبحت نسبية .

والثورية فى الفن نذكر منها ، على سبيل المثال كذلك ، التكعيبية عند كل من بيكاسو وبراك ، وهى تدور على رفض المنظور التقليدى الذى يذهب إلى افتراض ثبات العين الرائية وثبات الشىء المرئى . وحقيقة الأمر ، فى نظر التكعيبية ، أن المصور والشىء موضوع التصوير فى تداخل وفى حركة .

أما الثورية فى المجتمع ، وهى الأهم عندنا فى هذا المقال ، فنحن نلمسها على مر العصور . ومنعاً من الاستطراد التاريخى نكتفى بذكر الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ والثورة الروسية ١٩١٧ .

الثورة الفرنسية غيرت العلاقة بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة . فبعد أن كانت هذه العلاقة مغلفة بقشرة دينية أو لاهوتية أصبحت علاقة مدنية أو طبيعية . ولم يعد للحاكم أى حق إلهى فى أن يكون حاكما . ولم يعد لأبنائه أو أحفاده حقوقاً إلهية ، إذ هم متساوون مع الناس جميعاً مساواة « طبيعية » ومن ثم كان لابد من تغيير النظام الإقطاعى فى فرنسا إلى نظام رأسمالى يستند إلى فكرة المساواة ومستلزماتها حرية وإخاء .

والثورة الروسية أخذت من الثورة الفرنسية المفهوم « الطبيعى » أو « المدنى » فى تأسيس نظام اجتماعى جديد بقيادة طبقة واحدة هى طبقة البروليتاريا ، وبالتالى لم يعد ثمة مجال للحديث عن أية « علاقة » بين طبقة وأخرى .

والثـورى ، فى هاتين الثورتين وفى غيرهما من الثـورات ، من يكون ؟

هو من يريد تغييراً جذرياً للنظام القائم ، أى من يريد أن يتجاوز الوضع الراهن . وإرادة المجاوزة ملازمة لإرادة التغيير الجذرى .

وإرادة الثورى من أين تأتيه ؟

من ذاته ؟ أبداً ، لأن الوضع الراهن ليس من صنعه ، وإنما من صنع طبقة اجتماعية أو جملة طبقـات . وعلى ذلك فإن تجاوز الوضع الراهن لا بد أن يتم بطبقة اجتماعيـة صاعـدة أو فى الطريق إلى الصعود .

إرادة الثورى إذن من إرادة الطبقة الصاعدة ، ولهذا فإن الثورى ، بحكم طبيعة إرادته ، يعلو على ذاته ، ويتجاوزها إلى الآخرين . ومن هنا تتحقق الهوية التى توحد بينه وبين الثوريين .

أما إرادة التغيير وحسب فإنها تقف بالإنسان عند حـد التمرد . ذلك أن المتمرد هو الذى يريد تغييراً جزئياً مع المحافظة على الوضـع الراهن . والتغيير الجزئى، عنده ، ليس له من غاية إلا تحقيق مشروعاته، وتمرده على الوسط ليس إلا مجرد احتجاج يمتنع معه تجاوز هـذا الوسط . ذلك أن احتجاج المتمرد على حد قول البير كامى « لا يدخل فى مذهب ، ولا يعرف عقيدة ، ولا يتذرع بمبدأ ، ولا يحكمه ترابط منطقى » ولذلك فإن مجرد التفـاتة من الوسط إلى المتمرد تـكفى لوقف تمرده .

أما الثورى فإن التفاتة الوسط إليه لا تجدى ولا تفيد ، لأن لديه إرادة التغيير الجذرى للوسط الراهن . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا تـكون الثورة « حتمية » .

والحتمية تفيد أن للثورة « قانوناً » يحكمها .

وماذا يعنى القانون على الاطلاق ؟

يعنى الـكشف عن علاقة ضرورية بين طرفين أو أكثر .

وماذا يعنى قانون الثورة على التخصيص ؟

يعنى الكشف عن علاقات قائمة فى نظام مع إرادة تغيير هذا النظام الذى تشير إليه هذه العلاقات .

وإرادة التغيير تفترض وعياً بالمطلوب تغييره ، والوعى فهم، والفهم عملية فلسفية . ولهذا فان الثورى فيلسوف بالضرورة . ولكن عكس هذه القضية ليس بالصحيح دائماً . فليس كل فيلسوف ثورى .

وفى كل عصر نستطيع أن نميز بين فيلسوف ثورى وفيلسوف غير ثورى .

فلسفة الأول ملازمة للتقدم الاجتماعى . إذن هى فلسفة الفعل .

وفلسفة الثانى مانعة للتقدم الاجتماعى . إذن هى فلسفة رد الفعل .

وماذا يعنى الفعل ورد الفعل !

إن الفعل الثورى يعنى تجاوز الوسط . وبلغة الزمان نقول إنه يعنى تجاوز اللحظة الراهنة ، أى « الآن » ، إلى المستقبل .

إذن الفيلسوف الثورى « مستقبلى » .

أما رد الفعل فيعنى رفض تجاوز الوسط ، أى رفض تجاوز « الآن »
إذن الفيلسوف المحافظ « آنى » .

والنتيجة المنطقية أن الفلسفة الثورية تحدد ما لم يتحدد بعـــد ، والفلسفة المحافظة تحصيل حاصل لأنها تحدد ما هو محدد .

والذى لم يتحدد بعد لم يتقيد بعد ولهذا فان الثورة تلازمها الحرية. ولـكن الحرية ليست فعلا بلا قيد — إذ هى من غير قيد فوضى — وإنما هى فعل قابل لأن يتقيد . وهذه القابلية ممـكنة الوجود وليست وجود بالفعل . ولهذا فالحرية فعل مقيد بما هو كائن .

ويترتب على ذلك أن الحرية موضوعة فى المستقبل وليست فى الحاضر ، موضوعة فى الممـكن وليست فى الواقع وهذا معنى عبارة جمال عبد الناصر « أن الثورة هى تحقيق الأمل » .

ونسأل : كيف نحدد ما هو ممكن ؟

الجواب : نحدده من الشقاق الديالـكتيكى بين الثورى والوسط الراهن . ولا نخرج من هذا الشقاق إلا بتجاوز هذا الوسط ، هـــذا الـكائن . ولهذا فان الثوره لا تتكرر ، ولا يمـكن أن تـكون ترديداً ببغاوياً لثورات مضت ، وإلا كان معنى ذلك أن المستقبل ماض آت ، والماضى مستقبل فات ، ومن ثمة تتوقف الحركة . وواقع التاريخ

الثورى يدلل على أصالة الثورات فكل ثورة متمايزة من الأخرى . وهذا التمايز يتخذ صوراً متباينة « للفعل الثورى » بسبب اختلاف مراحل التطور الاجتماعى ، وبسبب خصوصية التجربة الثورية .

ونسأل : أليس لهذه الثورات من نهاية ؟

الجواب : إن « تصور » الثورة الممكن « مطلق » ولكن هذا التصور يصبح « نسبيا » عندما يتحول إلى وجود واقعى . والثورة تدوم بدوام التداخل بين ما هو مطلق وما هو نسبي .

ويبقى بعد ذلك سؤالان .

السؤال الأول : كيف يتحقق هذا التداخل ؟

الجواب : إن « التصور » الذى يدفع إلى العمل هو بالضرورة أمر . والأمر ، من حيث هو أمر ، مطلق بالضرورة ، أى أنه يتجاوز حدود الزمان والمكان . غير أن الممارسة العملية لهذا الأمر المطلق هى التى تغلفه بإطار زمكانى (أى زمانى ومكانى) ، ومن ثم فان هذا الأمر يتحول من أمر مطلق إلى أمر مشروط ، أى نسبي . وهذا الأمر النسبي بدوره يحدث تعديلا فى الأمر المطلق ، وبذلك يتحقق التداخل بين ما هو مطلق وما هو نسبي . وقد فطنت الثورات المعاصرة إلى هذه الحقيقة . فأنت تقرأ على سبيل المثال فى كتاب « تجربة الثورة فى غينيا » بقلم الرئيس الغينى

الثورى أحمد سيكوتورى « أن حزب غينيا الديموقراطى يرفض أن يكيف الشعب طبقاً لعقيدة. فالحزب يرى، على الضد من ذلك، أن الممارسة العملية لأية عقيدة يجب أن تسير طبقاً لمصالح الشعب فى الحاضر والمستقبل » .

السؤال الثانى : « كيف يدوم هذا التداخل ؟

الجواب: بعدم الوقوف عند حد المطلق أو السكون عند حد النسبى. ذلك أن الوقوف عند حد المطلق يؤدى إلى تحجر التطور الاجتماعى وتجمده عند نقطة معينة لا يستطيع أن يتجاوزها وفى هذا افساد لطبيعة الثورة . والسكون عند حد النسبى يفضى إلى فقدان الثورة لاتجاهها . فالنسبى يتحدد اتجاهه بمعونة المطلق .

خذ مثالا لذلك : فكرة الوحدة العربية ، هذه الفكرة مطلقة لأنها ترقى إلى مستوى العقيدة والإيمان . فأنت تقرأ فى الميثاق هذه العبارة أن الوحدة العربية هى حقيقة الوجود العربى ذاته . غير أن الممارسة العملية لهذه الفكرة أحدثت تغييراً فى مفهومها ، يقول الميثاق :

« إن مفهوم الوحدة العربية تجاوز النطاق الذى كان يفرض التقاء حكام الأمة العربية ليكون من لقائهم صورة للتضامن بين الحكومات »

« إن مرحلة الثورة الاجتماعية تقدمت بهذا المفهوم السطحى للوحدة العربية ودفعت به خطوة إلى مرحلة أصبحت فيها وحدة الهدف هى صورة الوحدة » .

« إن وحدة الهدف لابد أن تكون شعار الوحدة العربية فى تقدمها من مرحلة الثورة السياسية إلى الثورة الاجتماعية » .

وهذا الديالكتيك بين المطلق والنسبي فى مجال الثورة هو الذى يحقق ديمومتها . أما إلغاء الديالكتيك فمن شأنه أن يسلب الديمومة من الثورة ويحيلها إما إلى قوة متحجرة تتخذ شكل حكومة أوتوقراطية تقوم على التنكر للثوريين ، وإما إلى كتلة هلامية ، لاشكل لها ولالون ، تتحرك فيها مجموعة من المتمردين .

حركة التاريخ

ما التاريخ ؟

قد يقال إنه جملة وقائع ماضية .

ونسأل : ما الواقعة ؟

قول مأثور عن أصحاب المذهب التجريبي « أن الواقعة مادة أولية متمايزة » ومن ثم فهي حقيقة موضوعية .

غير أن الواقعة ، في ذاتها ، لا تعني شيئاً .

إذن هي بلا معنى . ومع ذلك فلكل واقعة معنى .

ونسأل : إذا لم يكن المعنى من الواقعة فمن أين يأتي ؟

من الإنسان ليس إلا ، إذ هو الكائن الوحيد الذي « يدرك » الوقائع، والوقائع كثيرة بلا حدود .

انتقاء الوقائع إذن مسألة لامفر منها ، وإلا فإن البحث ممتنع ومحال.

والنتيجة أن التاريخ جملة وقائع منتقاة . والذي ينتقي هو الإنسان المؤرخ

ولكن هل معنى ذلك أن التاريخ لا يصلح أن يكون علماً ، وفي عبارة أوضح نقول : هل ذاتية المؤرخ تخلو من الموضوعية ؟

جوابنا بالسلب وليس بالإيجاب ، لأن المؤرخ ليس فى عزلة عن الوسط الذى يحيا فيه . فالمؤرخ من حيث هو إنسان فهو « كائن اجتماعى » على حد تعريف أرسطو المأثور .

الموضوعية إذن ممكنة .

ولـكن أية موضوعية ؟

إن الموضوعية تفيد التطابق التام بين الذات المدركة وبين الموضوع المدرك . والموضوع المدرك هو الوسط ، والوسط متحرك بحكم أنه متطور .

الموضوعية إذن ينبغى أن تـكون متحركة بالضرورة ، أى أن تحرك الموضوعية من تحرك الوسط .

ونسأل : كيف يتحرك الوسط ؟

إن الحركة على أنواع ، نذكر منها الحركة الدائرية ، والحركة اللولبية .

الحركة الدائرية ممتنعة على الوسط لأن هذه الحركة تحصيل حاصل ، فنقطة البداية هى نقطة النهاية . فليس إذن ثمة ماض أو مستقبل ، وليس ثمة خلق أو إبداع . وفى هذا كله إنـكار للزمان . والزمان حقيقة نفسية نحياها جميعاً بلا استثناء .

أما الحركة اللولبية فميزتها أنها تجمع بين الخط المستقيم والدائرة . الخط المستقيم يوحى بالتقدم إلى الأمام ، والدائرة توحى بالحركة ، واللولبية توحى بأن الحركة حركتان : حركة أمامية وحركة ورائية .

وقد تبدو الحركتان ، بفضل خداع البصر ، أنهما حركتان . وحقيقة الأمر أنهما حركة واحدة . فالرجعة إلى الوراء قليلا إنما هى من أجل التقدم إلى أمام .

وقد يصاب المؤرخ بهذا الخداع ، خداع البصر ، فيلتفت إلى الحركة الورائية ويتحوصل حولها فيكون مؤرخاً « رجعياً » . وقد لا يصاب فيلتفت إلى الحركة الورائية باعتبار أنها مقدمة وارهاص لقفزة جديدة إلى الأمام ، وبذلك يكون المؤرخ « تقدمياً » .

ونسأل : ما الذى يحدد « اتجاه » هذه الالتفاتة .

نجيب بأنها الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها المؤرخ أو يريد أن ينتمى . والطبقة الاجتماعية قد تكون صاعدة أو هابطة . فالذى ينتمى إلى طبقة اجتماعية صاعدة فإنه يتحرك « مع » التاريخ ، والذى ينتمى إلى طبقة هابطة فإنه يتحرك « ضد » التاريخ .

والحركة « مع » أو « ضد » تفيد أن لها اتجاهاً .

ونسأل : ما الذى يحدد اتجاه هذه الحركة ؟

إنه الصراع بين الطبقات الإجتماعية .

وماذا يفيد الصراع ؟

يفيد أن هناك ظلماً : طبقة ظالمة وطبقة مظلومة .

شعار الطبقة الظالمة : أنا أظلم إذن فأنا حر .

وشعار الطبقة المظلومة : أنا مظلوم إذن فأنا مجبر .

ومعنى ذلك أن الصراع يدور على الحرية .

إذن الحرية هي المحرك للتاريخ .

تفصيل ذلك : ماذا تعنى الملكية الزراعية فى النظام الإقطاعى ؟ إنها ليست إلا تحقيق الحرية لمن يملكون ، وغياب هذا التحقيق عن الذين لا يملكون .

وماذا تعنى هذه العبارة « دعه يعمل ، دعه يمر » التى شاعت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ؟ تعنى إمكان تحقيق الحرية للطبقة الصاعدة ، الطبقة البرجوازية .

وماذا تعنى الملكية العامة فى النظام الاشتراكى ؟ تعنى تحرير الفرد من الاستغلال الرأسمالى .

والنتيجة أن المضمون واحـد فى جميع النظم الاجتماعية : إنه الحرية . أما الشكل فهو الذى يتغير . ولفظ « الشكل » كما نستخدمه

هنا لا يشير إلى التكنيك وإنما يشير إلى الايديولوجيا . ومن ثم فإن تعدد الأشكال يفيد تعدد الايديولوجيات .

والشكل متغير بالضرورة ، لأن عدم التغير ثبات ، والثبات تحجر ، والتحجر انغلاق ، والانغلاق ينفى الحرية لأن الحرية تفتح وانطلاق . ولهذا فإن الذى يقف ضد الحرية إنما يقف مع الشكل عندما يتحجر . وهذا هو الطاغية .

ماذا فعل طاغية مثل هتلر ؟ .

إنه حافظ على تحجر « الشكل » .

والشكل كيف يتحجر ؟ .

إنه يتحول إلى « مطلق » . فالقومية الألمانية ، فى رأى الحزب النازى الذى كان يتزعمه هتلر ، قومية مطلقة بمعنى أنها قومية تتجاوز الاطار الزمكانى (أى الزمانى والمكانى) ، وأنها تتجاوز أية عقيدة على غير نمطها . كان هتلر يقول « إما أن تكون ألمانياً وإما أن تكون مسيحياً » .

وقد مهد أهل الفكر من الألمان لهذه العقيدة النازية . فلسفة هيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) تذهب الى أن الدولة هى تجسيد لله ، وأن وجودها دليل « سير الله على الأرض » فيجب احترامها كما يحترم اله أرضى . والزعيم هو تجسيد لهذه الدولة : إنه العقل اللاشخصى ،

وقد صار عقلا واعياً ، وإنه الإرادة الكلية وقد صارت ارادة شخصية . سلطة الزعيم اذن مطلقة ، وحكمة الله تؤيده . وبذلك تنتهى فلسفة هيجل إلى تبرير الاستبداد .

غير أن تبرير الاستبداد يلزم منه أن تكون الإرادة الإلهية أو الكلية « عمياء » . وإلى هذه النتيجة انتهى فيلسوف ألمانى آخر هو شوبنهور (١٧٨٨ـ ١٨٦٠) وأكد هذه النتيجة « بيولوجياً » العالم الإنجليزى « دارون »، اذ أنه انتهى إلى أن الحياة « صراع فى سبيل البقاء » وأن القانون اللازم من هذا الصراع هو قانون الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح .

والنتيجة أن الإرادة العمياء ، عند شوبنهور ، فى ضوء نظرية دارون ، ينبغى أن تكون ارادة حرب وهذا ما كان يدعو اليه الفيلسوف الألمانى نيتشه (١٨٤٤ — ١٩٠٠)

وقد تبنى الحزب النازى هذه الإيديولوجيا والظروف الاجتماعية مواتية . الاقتصاد الألمانى الرأسمالى فى أزمة ، وطبقة العمال تحاول أن تطفو على السطح فينادى الحزب بالاشتراكية ولكن من أجل انقاذ الرأسمالية ثم هو يحتضن الرأسمالية من أجل تقديمها ذبيحة للدولة المؤلهة ، للدولة المطلقة .

والخلاصة توقف « الشكل » عن التطور ، ومن ثم انفصاله عن المضمون ، أى عن الحرية .

وماذا فعل ثورى مثل عبد الناصر ؟

إنه سار مع تغير « الشكل » بحكم التزامه بالمضمون ، أى بالحرية فهو لم يقف عند شكل معين .

فأول أشكال الحرية فى ثورة ٢٣ يوليو « هيئة التحرير » وكانت تعنى ، فى حقيقة أمرها ، أن الحرية ليست لضباط الجيش وحسب وانما هى أيضاً للجماهير الشعبية . ولهذا كان شعارها « كلنا أعضاء فى هيئة التحرير » . غير أن هذا الشعار ينطوى على تناقض . ذلك أن تأسيس هذه الهيئة لازمة كضرورة حل الأحزاب السياسية. ولم يكن فى إمكان القيادات الحزبية أن تكون على وعى بهذا اللزوم .

لماذا ؟

لأن الحزب يتكون اساساً كتعبير عن وضع اقتصادى معين. ولهذا فان حل الحزب ليس يكفى بل لابد أن يمتد هذا الحل إلى الوضع الاقتصادى الذى يرتبط به الحزب . والأحزاب وقتئذ كانت سنداً للاقطاع ورأس المال المستغل .

والنتيجة المحتومة تغيير « الشكل » أى تغيير هيئة التحرير .

بماذا ؟

باتحاد قومى .

لماذا !

لكى يتجانس الحزبى « بالقومية » فتزول عنه سمة الحزبية

وما يلازمها من سمات طبقية ، ومن ثم فإنه يتحرر .

الإحساس بالقومية اذن من شأنه أن يزيل الفوارق بين الطبقات الاجتماعية . غير أن ما حدث لم يكن متفقاً مع هذه النتيجة .

لماذا ؟

لأن الاحساس بالقومية انما ينشـــأ من خلال أوضاع اجتماعية واقتصادية . ولهذا لم يكن فى امكان أصحاب الوضع الإقتصادى المنهار من اقطاعيين ورأسماليين أن يقبلوا ازالة الفوارق الطبقية .

القومية اذن مغلفة بغلاف اجتماعى . وهذا الغلاف ماذا يكون ؟

انه قوى الشعب العاملة . غير أن هذه القوى ليس فى قدرتها أن تـكون كذلك إلا اذا سيطرت على وسائل الإنتاج. وهذه السيطرة تعنى « الاشتراكية » .

من أجل ذلك تحول الاتحاد القومى إلى اتحاد قوى الشعب العاملة أى الى اتحاد اشتراكى بمعنى اسقاط الاقطاعيين والرأسماليين عن عضوية هذا الاتحاد .

غير أن قوى الشعب العاملة لا بد لها من قيادات واعية . ويلزم من ذلك ضرورة تـكوين « تنظيم سياسى » يقود ويطور حتى لا يتحول الشكل إلى عقيدة متحجرة . وهذا معنى عبارة جمال عبد الناصر فى

الاجتماع الموسع للهيئة البرلمانية فى ١٦ مايو ١٩٦٥ « أن التنظيم السياسى ينبغى أن يكون قادراً على النظر فى الميثاق » وهذه القدرة يمتنع معها ضياع الاحساس بالحرية .

والنتيجة أن الاحساس بالحرية يلازمه تغيير الشكل « بالضرورة » وهذه الضرورة تشير إلى إمكان تأسيس القانون .

الحرية اذن لها قانون يحكمها .

وقد يبدو هذا القول غريباً . غير أن الغرابة تزول عندما ندرك أن العلاقة بين الأضداد يحكمها الديالكتيك .

وماذا يعنى الديالكتيك ؟

يعنى أن القانون يكشف عن الشروط « الضرورية » ولكنه لا يستطيع أن يكشف عن الشروط « الكافية » ذلك أن من شأن الكشف عن الشروط الكافية عدم امكان التغيير .

ونسأل : ما السبب فى غياب الشروط الكافية ؟

جواب : هو تمايز الظاهرة . وهذا التمايز لا يفيد عزل الظاهرة وإنما يفيد أن لها فاعلية . والفاعلية تعنى التشابك والتشابك هو الذى يكون الكليات .

الكلى اذن ليس بمعزل عن الجزئى، بل إن الجزئى له الفضل فى تكوين

الـكلى ، ومع ذلك فنحن لانستطيع أن نفسر الـكلى بالجزئى . ومن ثم ينشأ توتر بين الـكلى والجزئى . الـكلى يريد أن يتجـاوز الجزئى ، والجزئى يطمع فى استيعاب الـكلى . وهذا التوتر رمز على الحرية . ومعنى ذلك أن اللحظه التى يتوهم فيها الإنسان تحقيق الاستيعاب أو تحقيق التجاوز هى لحظة « غياب الحرية » .

مثال ذلك : قد يقال قانوناً إن الثورة تغيير جذرى . ومـع ذلك فالثورات ليست متشابهة أو متجانسة . إن لـكل منها خصوصيتها . وغياب هذه « الخصوصية » من شأنه أن يحير أهل الفـكر فى تفسير ثورة ما . وهذا ما حدث بالنسبة للثورات التى اشتعلت فى بعض دول العالم الثالث . فقد تصور بعض أهل الفـكر أن هذه الثورات إما أن تـكون على غرار ثورات مضت وإما أنها ليست ثورات على الإطلاق. والمنطق الذى يحكم هذا التطور هو « منطق الثوابت » : إما كذا وإما كذا . والواجب أن يحكمه « منطق المتغيرات أو منطق الديالـكتيك» بمعنى أن الثورات الجديدة ليست رجع الصدى لثورات مضت ، غيرأنها كذلك ليست بمعزل عن ثورات خلت .

ولهذا فإن السؤال الجوهرى بالنسبة للثورات الجديدة هو على الوجه الآتى :

ماذا « يمكن » أن تـكون ؟

التاريخ إذن لا يتحدد فقط بما « كان » من وقائع أو بما هو « كائن » بل أيضا بما هو « ممكن » من وقائع .

والممكن رمز على الحرية . غير أن هذا الممكن لا بد أن يتحول إلى ما كان وإلى ما هو كائن .

التاريخ إذن يتحرك ابتداء من وقائع ممكنة ، وليس من وقائع ماضية أو حاضرة .

الباب الرابع

فى الفلسفة والتحليل النفسى

العوامل اللاشعورية فى فلسفة بركلى *

الجديد فى العالم الغربى الحاضر مدرسة نشأت من التفكير فى الإبستمولوجيا ، ومدرسة نشأت من التفكير فى الأنطولوجيا ، وأعنى بهما المدرسة الوضعية المنطقية والمدرسة الوجودية . المدرسة الأولى نشأت فى النمسا بعد الحرب العالمية الأولى ، ونقلها أحد مؤسسيها فتجنشتين إلى إنجلترا عند إقامته فيها . وخلاصة مذهب هذه المدرسة فى بضعة سطور أن المعنى يكون للواقعة المحسوسة أو لعبارة من قبيل تحصيل الحاصل . وما لم يكن كذلك فهو لا معنى أو كلام فارغ . وهكذا أنكرت الوضعية المنطقية إمكان قيام الميتافزيقا من حيث أنها كلام فارغ لا معنى له . أما المدرسة الثانية فهى المدرسة الوجودية ، وهى مدرسة بغير مذهب ، أو هى مدرسة ذات مذاهب ، متناقضة حيناً ، ومتشابهة حيناً آخر . أما التناقض فمرده إلى اختلاف الوجوديين فى تحليل الوجود وأما التشابه ، فإن جاز القول به ، فهو تقرير وجود الفرد دون غيره وإنكار وجود النوع أو الماهية ، وهو بالتالى احتجاج على

---

* J.O. Wisdom, The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy. The Hogarth Press, London. 1953. pp. XII + 244.

الإسراف فى المبادىء العقلية مما يفضى إلى إغفال كل ما فى الوجود من إنية وفردية ، ثم هو النفور من المذهب والمذهبية .

الحقيقة المطلقة إذن لا وجود لها فى كل من المدرستين . ومن هنا يقال إن الفلسفة ، من حيث أن موضوعها المطلق ، فى حالة تأزم .

ويقف المؤرخ لتاريخ الفلسفة فى العصر الحاضر وهو يرى أنه من الضرورى اتخاذ موقف معين بالنسبة إلى هاتين المدرستين حتى يعرض للمذاهب الفلسفية ، أيا كانت ، عرضاً يتفاعل مع هذه التيارات الحديثة فى حيوية ونشاط . فليس من الصواب أن يظل تاريخ الفلسفة متحفاً يزار كما تزار متاحف الآيات الرفيعة ، وإنما الصواب أن يكون منار الهدى فى الفكر ، ومنار الهدى فى الحياة ، ومنار الهدى فى الكشف عن الإنحرافات الكامنة فى سائر الفلسفات .

وجون ألتن ويزدم أحد أولئك الذين يريدون أن يعرضوا المذاهب الفلسفية على ضوء التيارات الحديثة . غير أنه يضيف مدرسة ثالثة هى مدرسة التحليل النفسى . ثم هو يقف من الوضعية المنطقية موقفاً معارضاً إلى حد ما . فهو متفق معها فى أن الميتافيزيقا ليس لها معنى ، وهو يسايرها فى الهجوم على « المطلق » و « اليقين » . والعبارات المقتبسة التى يصدر بها المؤلف كتابه دليل واضح على صحة ما نقول . فالعبارة الأولى « الإنسان مقياس الأشياء » لبروتاغوراس .

والاقتباس الثانى لنيتشه عندما يقرر أن وراء القضايا المنطقية دوافع فسيولوجية، وأن الغريزة متغلغلة فى تكوين النظريات الفلسفية .
أما الاقتباس الأخير فهو لفرويد وملخصه أن أفكار الإنسان مردودة إلى عهد الطفولة، والطفولة مردودة بدورها إلى الجنس البشرى بأكمله .

غير أن المؤلف لا يسير مع الوضعية المنطقية حتى نهاية الشوط، بل يزيد فيقول إن الفلسفة ليس لها معنى إلا من حيث أنها تصوير لحياة الفيلسوف الباطنة، وتعبير عما يدور فى نفسه من نوازع ونزوات. وهذا هو الدافع الذى دفع مؤرخنا ويزدم إلى تأليف هذا الكتاب . ولا غرو فى ذلك، فهو قد عاش فى جو الوضعية المنطقية، فهو تلميذ مور . ولكنه فى ذات الوقت متأثر بارنست جونز، رئيس جماعة التحليل النفسى، من حيث تقرير القيمة الفعلية للعمليات اللاشعورية . وهذه العمليات هى التى تهب المعنى للتصورات الميتافيزيقية فى نظر المؤلف .

المذاهب الفلسفية إذن أساسها سيكلوجى . والتحليل النفسى كفيل بالكشف عن الأسس اللاشعورية التى يقوم عليها مذهب الفيلسوف . فكل فيلسوف يحاول أن يفرض علينا نظرياته من حيث أنها ذات صبغة موضوعية . ولكن ليس ذلك بالصحيح، كما يقول

المؤلف، وإنما الصحيح أن الذاتية متغلغلة فى تكوين المذهب. وهو هنا متفق مع المذهب الوجودى. ولكنه مع ذلك يحاول أن يعلل، فى كتاب له آخر، الأسباب التى تدفع هذا الفيلسوف إلى تحقيق الموضوعية، وذاك الفيلسوف إلى تقرير الذاتية. وهو يرى أن هذه الأسباب مردودة إلى موقف الإنسان من الواقع. إذ هو موقف ذو حدين. فعندما يتواضع الفيلسوف يرى نفسه تافهاً وعاجزاً عن معرفة الحقيقة المطلقة، ومن ثم يتنكر للموضوعية، ويحسب أحكامه كلها ذاتية. غير أن الشعور بالتواضع قد ينقلب إلى شعور بالغرور. فالتواضع من شأنه أن يدفع الفيلسوف إلى الانسحاب من العالم، ولكن الانسحاب ذاته قد يدفع إلى الغرور فيرى الفيلسوف نفسه مشرفاً على الكون من عليائه، مثله فى ذلك مثل آلهة الإغريق، فيلوح له أن فى إمكانه إدراك القيمة الموضوعية للواقع. ثم يضرب المؤلف لذلك مثلا بالفيلسوف الألمانى كانط. إنه فى البداية متواضع، غير أنه يتنكر لهذا التواضع فى النهاية فيسيطر عليه الغرور (١).

الأحكام الفلسفية إذن ليست مجرد أقيسة منطقية أو مجرد وضع

---

(١) J.O. Wisdom, The Metamorphosis of Philosophy, Cairo, 1947, p. 161.
F.C.S. Schiller, Must Philosophers disagree? Chapt. I, P. 3.14. Macmillan, London, 1934, pp. 359.

علامات عامة بين الوقائع . إذ الواقع أن منطوق الحكم بالتأ ما يبلغ من الدقة العقلية لن يمحو البواعث النفسية المبثوثة فيه . نعم ، إن العقل قوة استدلالية تستنبط النتائج من المقدمات ، ولكن العقل قابل لأن يميل ويحيد عن الاستنباط الدقيق ، وهو بالضرورة كذلك .

ومن هذه الوجهة ، وجهة التحليل النفسي ، يبدو أن الفلسفة معني . واهتمامنا بالفيلسوف حينئذ هو اهتمام بشخصه . وتاريخ الفلسفة لن يكون إلا تاريخ حياة والمؤلف من أجل ذلك يرى ضرورة تطبيق منهج التحليل النفسي . وهو منهج لم يطبق إلا في ميدان الأدب والفن والسياسة والدين . وهو لم يطبق بعد في ميدان الفلسفة إلا في هذه المؤلفات والمقالات[1] ، وفي هذا المؤلف الذي نتناوله الآن بالنقد والتحليل . وهو يعرض لجورج ركلي الشاعر والناقد والفنان والباحث والأديب والمبشر ، والفيلسوف قبل كل شيء وبعد كل شيء في كل جانب من هذه الجوانب المتعددة في حياته . إطلاعه أوسع من كل اطلاع عرف به فيلسوف من فلاسفة أوربا المشهورين في القرن الثامن

(١) E. Roeder, "Das Ding an Sich," Imago, Leipzig, 1923.

E. Hitschmann, "Schopenhauer," Imago, Leipzig, 1913

J.O. Wisdom, "The Unconscious Origin of Schopen- haur's Philosophy," in International Journal of Psychoanalysis London, 1945

وفي نفس المجلة "The Dreams of Descartes, 1947

عشر . وأفقه الذهني يتناول الجيولوجيا والجغرافيـــا والبصريات وهندسة العمارة والآثار واللاهوت وأدب الأقدمين والمحدثين . ومعرفته بالعالم معرفة الرجل الذى اطلع ذلك الاطلاع الواسع وساح فى أرجائه ، فقد قضى شطراً كبيراً من حياته متجولا فى ربوع فرنسا وإيطاليـا وأمريكا . وفى سنة ١٧٣٤ عين أسقفا فى إرلنده الجنوبية فأنشأ جمعيات خيرية ومدارس . وفى ١٧٤٠ منيت أيرلنده بمجـاعة أعقبهـا وباء جرب فى علاجه دواء هو ماء القطران . فألف عنه كتابا هو « سيريس » أى « سلسلة » . وهو يفسر هذا العنوان بقوله « سيريس أى سلسلة الاعتبارات والبحوث الفلسفية فى مفاعيل ماء القطران ، وفى موضوعات أخرى متنوعة مترابطة ، متولد بعضها عن بعض » . ولا شك أن الكتاب غريب فى عنوانه وفى مادته . أجل هو غريب على فيلسوف آثر الوجود الصورى على الوجود المادى . والغرابة صفة ملازمة لهذا الفيلسوف . وهى هنا فى كتابه هذا ، كما هى هناك فى مبدأ فلسفته « الوجود إدراك » . وبركلى نفسه يقول « هذه هى الفلسفة التى لم يعتنقها أحد ، ومع ذلك ليس من السهل تقويضها » . وقيل بعد ذلك إن بركلى رجل خيالى يحلق فى السحاب ، وهو مع ذلك له صداقات قوية طويلة الأمد نذكر منها صداقتـــه مع بريور الأديب ومؤسس جماعة دبلن . وبركلى غريب كذلك فى الوصية التى كتبها قبل وفاته ، إذ

يعلن ضرورة بقاء جسمه فى مكانه دون أن يمس لمدة خمسة أيام حتى يفسد تماماً .

ومؤلف الكتاب لا يحب أن نحيل الأمر فى هذه الغرابة إلى مجهول لا تلم به الأسباب . والمجهول هنا هو قول المناطقة الوضعيين إنه كلام فارغ ووهم وخيال . لابد من الأسباب التى تفسر تميز بركلى بهذا المعتقد دون سواه . والأسباب هنا نفسية تخضع فى توضيحها لمدرسة التحليل النفسى .

ومن أجل ذلك يعطى المؤلف أهمية كبرى لكتاب القطران ،وهو يكتشف فيه باعثانفسياً هاماً . فقد كان بركلى مصابا « بالهجاس السوداوى »[1] فأراد أن يجد دواء مانعاً جامعاً ، كما يقول المناطقة ، لهذه الأمراض الوهمية وكان من بينها اعتقاده أن سموما تجرى فى عروقه ، تقابلها بالضرورة سموم أخرى تسرى فى العالم الخارجى . وهذه الضرورة مردها إلى عملية الإسقاط[2] ، وهى عملية تواكبها فى كثير من الأحيان عملية الإنكار[3] ، وهى إنكار وجود سموم داخلية . ومن هنا قال بركلى بمبدأ « الوجود إدراك » حتى يتخلص

(١) الهجاس السوداوى Hypochondria .

(٢) إسقاط Projection ميل الشخص إلى أن يعزو إلى العالم الخارجى العمليات النفسية المكبوتة . والإسقاط من أساليب التبرير والدفاع عن الذات .

من المادة ومن السموم . وهو من أجل ذلك يأخذ على لوك اعتقاده بوجود المادة . ويعترض كذلك على مذهب نيوتن باعتباره الجانب الرياضي لفلسفة لوك . بل هو يهاجم الرياضيين جميعا لتقريرهم وجود المادة . ثم هو يهاجم كذلك أولئك الذين يجمعون بين الإيمان بالله والقول بوجود المادة . إنه في اختصار يحمل على كل من لا ينكر المادة وهو يبالغ في ذلك حتى أنه يخشى على الله ذاته إذا اعترفنا بوجود المادة، إذ هي تتصف بصفات الله من حيث الثبات والفاعلية والعلية .

فبركلي يسلم بالإحساسات ولكنه يرفض أن تكون المادة هي الوحدة التي تربط بين هذه الإحساسات . تلك الوحدة هي شيء من عالم الروح، وهي شيء على اتصال بالروح الكلي الذي تقوم به جميع الموجودات.

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يرى أن وجود الله يثبت مبدأ الوجود إدراك . وهو من أجل ذلك يتجه نحو الله . وهذا الاتجاه هو استمرار لمحاولة التخلص نهائيا من السم الخارجي وهو المادة . غير أن هذا الاتجاه لم يتحقق إلا في رسالة له « في الحركة » هاجم فيها طبيعيات نيوتن ، ونشرها في لندن حال عودته إليها ١٧٢١ . وهي بمثابة المقالة الثانية من كتاب « مبادىء المعرفة الإنسانية » حيث يفحص عن أهم أسباب الخطأ والصعوبة في العلوم ، وأسس الشك والكفر بالله والإلحاد .

والاتجاه إلى الله هو المرحلة الثانية في تطور تفكير بركلى كما يرى ويزدم ، وهي مرحلة تقع بين تأليف رسالة «في الحركة» ۱۷۲۱ ، وكتاب « دفاع عن نظرية الرؤية وشرح لها » ۱۷۳۳ . أما المرحلة الأولى فهي تتمثل في كتاب « التعليقات الفلسفية » وهو ليس مجرد تعليقات وإنما هو عرض منظم لأفكاره مما يدل على أنه لم يكن أول محاولات بركلى في التأليف ، بل سبقته محاولات أخرى لعلها شرح فكرة اللامادية . ومهما يكن الأمر ، فبركلى في هـذا المؤلف يحط من قيمة الرياضة ، ويتشكك في الفلسفة الكلاسيكية ، ويختم أقواله بأن وجود المادة من شأنه الحط من قيمة الله . وهذه نهاية لبداية جديدة نقطة الارتكاز فيها ، الله .

وهنا يتساءل المؤلف : هل في فلسفة بركلى ازدواج ؟ أى هل هي فلسفة أنا وحدية * Solipsism من جهة ، ولاهوتية من جهة أخرى . ويستبعد المؤلف أن يكون الأمر كذلك . فالإدراك « شرط ضرورى » للوجود ، ولكنه ليس « شرطا كافياً » . وكل ما هنالك أن في تعبيرات بركلى غموضاً يوحى بأنه أنا وحدى . ثم يزيد المؤلف فيقول إن الفضل في هذا الفهم الصحيح لمفهوم الإدراك إلى « لوس » ، وهـذا تواضع جميل نلمحه في كثير من فقرات الكتاب . ونحن نذكره هنا من قبيل الإعجاب والتقدير ، ورد الحقوق لأصحابها .

(*) الترجمة العربية ليوسف مراد

ولـكن إذا لم يكن هناك ازدواج فى فلسفة بركلى فما الدافع إلى تطور تفـكير بركلى مع ملاحظة أن كون الله مركزاً لفلسفته واضـح للغاية أثناء إقامته فى « رود أيلاند » حيث مكث بها سنتين ينتظر المال حتى يؤسس فى جزر برمودا معهداً لتخريج مبشرين يضطلعون بمهمة نشر المسيحية ، بل مهمة إصلاح العالم أجمع ؟ لقد وعده رئيس الوزارة بمعونة مالية ، ولـكنه خيب ظنه ، وأبلغ أن الرئيس يرى أن يعود . وهو على أثر ذلك أصيب بخيبة أمل فيما كان ينتظره من آمال كبار قد ترفعه إلى مستوى الآلهة الذين جاءوا إلى الأرض كى ينقذوا البشرية . فقد كان بركلى مصابا بغرور عنيف. وهو من أجل ذلك،من أجل الفشل ومن أجل الغرور ، استعان بالله ، فأسقط ذاته كلها فى الله حتى تندمج معه. ومع ذلك فهذه الظاهرة لم تـكن بدعاً فى الفلسفة الحديثة . فلسفة مالبرانش تلخص فى هذه القضية « ما من شىء إذا تأملناه كما ينبغى إلا ردنا إلى الله » .

ثم يتغلغل المؤلف رويداً رويداً فى تحليل نفسية بركلى خطوة خطوة فيقرأ حياة بركلى ورسائله وكلماته بالإضافة إلى مؤلفاته . وهذه واحدة من مميزات ويزدم . إنه لا يفصل بين المؤلفات الضخمة والأخبـار الدارجة والـكلمات التى تقذفها المناسبة . وهو يمزج بين هذه وتلك أتم المزج ، فتحس وأنت تقرأ هذا جميعه أنه وليد شخصية واحدة ،

وتحس كذلك أنه بنشيء نفساً يعيدها إلى الحياة يوماً فيوماً بغير غفلة عن الماضي ولا تعجل المستقبل حتى ليبلغ من ارتباط الأمور بمجراها المألوف أن ينسى القارىء الغرابة الكامنة فى فلسفة بركلى ، ويذهل كذلك عن مواضع الامتياز فى طبيعة هذا الفيلسوف الفذ ، لأن كل شيء في مكانه فلا محل للدهشة ولا مثار للإعجاب والاستغراب .
وكنا نفضل ألا يستطرد الكاتب بهذه السهولة وذلك الانسجام ، وأن يعمد إلى التركيز فى الفيئة بعد الفيئة ليطلع القارىء على مواضع الغرابة والامتياز .

ومهما يكن الأمر ، فإن المؤلف يوغل فى التحليل حتى ينتهى إلى الكشف عن طفولة بركلى ، وخاصة المرحلة الشرجية ، فيفسر لنا تصور بركلى للمادة والله . فالطفل ، فى هذه المرحلة ، يتلذذ باللعب فى البراز ، والبراز منه الجيد ومنه الردىء . البراز الجيد يقابله تصور الأب الصالح والإله الصالح ، أما البراز الردىء فيقابله تصور الأب الطالح والإله الطالح — إن صح فى هذا التعبير — وهوهنا المادة . ولنا هنا ملاحظة عابرة أننا لم نقرأ فى التحليل النفسى عن هذه القسمة الثنائية للبراز . ولعل المؤلف فى هذه القسمة المصطنعة له عذر ، فتصور البراز الردىء، عند بركلى الطفل، مرده إلى الإسهال الشديد الذى أصيب به . وقد كان ضاراً بصحته مما دفعه إلى كراهية تصور المتصل ، والاتجاه نحو

المنفصل حتى أنه انتهى إلى القول بالأنا وحدية ، أى انفصال كل موجود عن باق الموجودات ، وإلى نقد فكرة المتصل فى طبيعيات نيوتن .

ثم يؤكد المؤلف هذا الباعث النفسى فى تصور المادة بالكشف عن علاقة بركلى بأمه . فقد كانت علاقة حب مفرط حتى أن بركلى لم يكن يتصور أن أمه ليست عذراء ، وأنه لم يكن إلا وليد جماع .

وقد يتساءل القارىء : وهل يبغض بركلى عملية الجماع ؟ نعم ، هو يبغضها لأنها تذكره بالبراز ذى النوع الردىء .

أما انتقال بركلى من الأنا وحدية إلى اللاهوتية فهو انتقال من الأم إلى الأب . صحيح أن بركلى امتص ، فى شعوره ، أمه ، وهو بذلك كأنه امتص العالم الخارجى كله . غير أن أمه ليست حاضرة أمامه باستمرار . وقد عانى بركلى من هذا الحضور والغياب الشىء الكثير ، فاضطر أن يتعلق بأبيه حتى يعوض شيئاً من هذا النقص . ثم يطبق المؤلف هذه النقلة النفسية على النقلة الفلسفية فيقول إن العالم الخارجى عند بركلى لم يكن له وجود إلا فى الذهن . غير أنه ليس وجوداً مستمراً ، ومن هنا التجأ بركلى إلى الله حتى يضمن بقاء العالم بقاء دائماً .

ولا غرابة بعد ذلك أن يجد المؤلف — وقد فرغ من بيان تحليله لفلسفة بركلى على النحو المتقدم — فى التحليل النفسى مزيداً من البيان والتأييد ، فى أن اتجاه بركلى فى فلسفته لم يتغير ، وأن آراءه

الرئيسية لم تختلف ، وأن الفلسفة بعد هذا وفوق هذا لها معنى . وتخطىء الوضعية المنطقية حينئذ حين تزعم عكس ذلك . فلو كانت الفلسفة من قبيل الوهم أو من قبيل الصناعة لاستطاع الفيلسوف أن يغيرها باختياره أو أن يصطنعها كلها باختياره . وكل ذلك ليس فى إمكانه ، فقى فلسفة كل فيلسوف شىء كثير من الاضطرار .

ويطول بنا القول لو أردنا الاستمرار فى تلخيص فصول هذا الكتاب الممتاز ، فإن فصوله مستفيضة دسمة عالج فيها المؤلف هذه المسائل الدقيقة العسيرة بمقدرة فائقة تشهد بتضلعه فى الفلسفة والتحليل النفسى . ثم إن هذه الفصول تلخص موضوعاتها تلخيصاً رائعاً بأسلوب واضح رصين ، وهى تدعو إلى الإعجاب والتعظيم بمقدرة المؤلف على التحليل والتدليل . وبطول نفسه فى تأييد آرائه ، وتقليب المسائل على وجهها .

وقيمة الكتاب بعد ذلك هى فى هذه الدعوة إلى المزج بين الدراسات الفلسفية والدراسات النفسية . والفلسفة الوجودية المعاصرة تتطور تطوراً سريعاً نحو هذا الإتجاه بعد أن وضع هوسرل أسس هذا التطور فى فلسفة الظاهريات . إلا أن التحليل النفسى ، وهو أحد فروع الدراسات النفسية ، لم يتغلل بعد فى الدراسات الفلسفية . وأغلب الظن أن هذا التغلغل سيقلب هذه الدراسات رأسا على عقب . سيسأل الفلاسفة يوما :

ما الحقيقة ؟ وما اليقين ؟ وما المطلق ؟ نعم ، إن هذه الأسئلة تداولتها أقلام الفلاسفة على مر العصور ، ولكنها فى هذه المرة لن تناقش إلا من زاوية جديدة هى زاوية التحليل النفسى . ولن تقف المذاهب الفلسفية عندئذ عند حد المقابلة بين التصورات ، والكشف عن التناقضات والأغاليط المنطقية . ونحن نظن مقدماً أن نقطة البداية فى الفلسفة لن تكون تحليلاً للعقل أو للوجود أو المعرفة ، وإنما تحليلاً للنفس حتى يصلح الفيلسوف ما اعوج منها وما فسد ، ثم يقدم على التفكير بعد هذه العملية ، عملية التطهير . وقديماً نادى أفلاطون « بالتطهير » غير أنه لم يقصد إلا التطهير فى المجال الابستمولوجى . أما اليوم وبعد هذا المؤلف ، فالفيلسوف فى مسيس الحاجة إلى تطهير فى المجال السيكلوجى وتاريخ الفلسفة ذاته فى مسيس الحاجة إلى فرويد آخر يفتح عينيه على ما يدور فى قرارة نفس كل فيلسوف . وهذا هو الثمن الذى يجب أن ندفعه حتى نقف على قيمة الإنسان الحقيقية من حيث هو كائن عاقل . ومن يدرى لعل جون ألتن ويزدم هو هذا المحلل المطلوب!

واجب المؤرخين إذن هو أن يمضوا فى هذا النوع من الدراسات مزودين بمنهج التحليل النفسى . فنحن فى ميدان الفلسفة أمام ظاهرات نفسية وليست عقلية خالصة بل من يدرى ماذا يخبئه مستقبل هذه الدراسات . لعلنا نكتشف أن مذهب الفيلسوف يؤدى وظيفة نفسية خاصة تتلخص فى التنفيس عما يعتلج فى النفس من

كراهية وعدوان مكبوت .

ونحن حينئذ نتساءل : ما الفرق إذن بين الفيلسوف والعصابى ؟

لا شك أن هناك عاملا هاما أهمله مؤرخو الفلسفة ، ولابد من إدخاله فى شبكة التفسيرات التى تتداول مذهب الفيلسوف وتطوره . هذا العامل هو طفولة الفيلسوف نفسه ، والتجارب التى عاناها فى محيطه العائلى والاجتماعى . وهذه هى مهمة التحليل النفسى ، فهو يقيم وزنا كبيراً لتجارب الماضى ، وبصفة خاصة للعوامل اللاشعورية . فكما أن الضروب السلوكية تكون خاضعة لعمليات التبرير والتحويل والإسقاط كذلك تكون النظرية الفلسفية . فنفسية الفيلسوف ، وما تنطوى عليه من اتجاهات ومواقف ، تصبغ بالضرورة اتجاهه الفلسفى وموقفه من الكون .

ويبقى بعد ذلك أن التحليل النفسى لن يكون طريقا للعلاج فحسب، علاج الأنا وإبراء الأنا من اضطراباته وإعادة التكامل إليه ، وإنما سيكون كذلك طريقا للبحث عن الحقيقة . فكما أن جميع الظواهر الطبيعية خاضعة للتفسير كذلك الظواهر العقلية لا تخرج عن دائرة الظواهر الطبيعية ، لها عللها وأسبابها فى طبيعة الإنسان ، وفيما يحيط به من ظروف وعوامل . هى إذن ليست أوهاما أو تخيلات عديمة الدلالة ، بل هى تعبير عن صميم شخصية المفكر أو الفيلسوف ، وإن

كان هذا التعبير يتطلب جهداً كبيراً لتفسيره . وفى التفسير نحن نحاول أن نجمع العوامل التى تتفاعل فيما بينها حتى تتولد الظاهرة . ومهمة المؤرخ إذن الكشف عن هذه العوامل ومعرفة ما إذا كانت فسيولوجية أو ذات طبيعة نفسية . ولذلك فإن المؤلف يعقد فصلا هاما عن الاتجاه الجديد الذى تمثله مدرسة شيكاغو بإشراف فرانز الكسندر وأعنى به تحليل الحالات السيكوسوماتية ، وهو يتلخص فى أن هناك بعض الأمراض العضوية ، مثل الربو وقرحة المعدة وقرحة الامعاء الدقيقة وبعض حالات ضغط الدم المرتفع ، ترجع فى نشأتها إلى عوامل نفسية مكبوتة(*) . فالربو ، فى نظر هذه المدرسة ، نتيجة من نتائج الخوف من حرمان الطفل من أمه . ولذلك يلاحظ على سعال الربو أنه شبيه بصراخ الطفل عندما يحرم من أمه ، إنه صراخ مكتوم . والقرحة كذلك نتيجة من نتائج الحرمان من العطف والحب والرعاية .

والمؤلف فى هذا الفصل يناقش نظرية الكسندر ويرى أنه ليس من الدائم أن يكون الاضطراب الجسمى بديلا عن الاضطراب النفسى . فقد يكون الأمر مجرد تلازم بين الأعراض الجسمية والنفسية كما أن الأدرينالين ملازم لانفعال الغضب وليس بديلا عنه . ثم يحـــاول

---

(١) راجع مقالات مصطفى زيور فى مجلة علم النفس ، يونيو ١٩٤٥ وأكتوبر ١٩٤٥ ويونيو ١٩٤٧ .

وكذلك يوسف مراد : « مبادىء علم النفس العام » القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٤ ص ١٣٠ — ٣٤١ .

المؤلف بعد ذلك أن يطبق هذه الفكرة ، فكرة التلازم ، على نفسية بركلى من خلال نظريته فى الرؤية .

ومهما يكن الأمر من صحة هذا التطبيق أو عدمه ، فليس هذا هو المهم الآن ، وإنما المهم هو هذه الآفاق الجديدة التى يكتشفها المؤلف فى معالجة النظريات الفلسفية . إنها تلفت النظر بل تبهره ، ولكنها تحتاج إلى تساؤلات عديدة قبل أن يقدم مؤرخو الفلسفة على هذا الاتجاه الجديد .

ما مدى صحة هذه التطبيقات على فيلسوف مات ولا نملك من نفسيته إلا هذه السطور السوداء التى يخطها هنا وهناك ، وهو يلمح مرة ويصرح أخرى ؟

إلى أى مدى يوفق المؤرخ فى هذا التطبيق ؟ إن توفيق منهج التحليل النفسى مرده أولا وأخيراً إلى أن المحلل يتصل مباشرة بالمريض ، ثم يحاول أن يستدرجه رويداً رويداً حتى يكشف عن مكنوناته .

أما بعد :

فقد أردنا بهذه الفذلكة أن نشير إلى القيمة الفلسفية لهذا الكتاب فهى ليست تلخيصاً وهى ليست نقداً ، وإنما هى أشبه بعنوان آخر للكتاب . فهو ، فى رأينا ، ليس طرحا لفلسفة بركلى ، ولكنه طرحا لمشكلة الحقيقة .

ثم نختم فنقول إنه لو ثبت منهج بدقة العرض وإحكام الاستدلال لثبت بهذا الكتاب منهج التحليل النفسى فى تطبيقه على المذاهب الفلسفية .

البابُ الخامسُ

فى قضايا العصر

الشباب وثورة العصر

الشباب ، فى كل زمان ، يريد أن يكون عصرياً . وهو من أجل تحقيق هذه العصرية قد يتمرد وقد يثور .

وفارق بين التمرد والثورة . التمرد يقف عند حد التغيير الجزئى للمجتمع ، والثورة تتجاوز هذا الحد إلى التغيير الجذرى (*) .

وتحركات الشباب اليوم ، فى مختلف أنحاء العالم ، تتذبذب بين التمرد والثورة طبقاً للظروف الاجتماعية والسياسية فى كل مجتمع على حدة .

والشباب ، فى تحركاته ، إنما يتأثر بثورة القرن العشرين ، وهى ثورة ذات شقين تكنولوجى وإيديولوجى . ذلك أن ثمة رباطاً عضوياً بين التكنولوجيا والإيديولوجيا .

ونسأل . لماذا هذا الرباط العضوى ؟

جواب هذا السؤال يسبقه سؤالان :

ما التكنولوجيا ؟

وما الإيديولوجيا ؟

التكنولوجيا هى جملة الأدوات الصناعية التى تسمح بسيطرة الإنسان على الطبيعة . أما لفظ « الإيديولوجيا » فهو مردود إلى القرن

---

(١) راجع مقال « الثورى والمتمرد » ، ص ٢٠٢ — ٢١٣ .

التاسع عشر ، وعلى التخصيص إلى فيلسوف فرنسى اسمه « دستودى تراسى » (١١٧٥ — ١٨٣٦) إذ هو واضع لفظ idéologie المقطع الأول منه يعنى « الفكرة » ، والمقطع الثانى يعنى « العلم » فتكون الترجمة الحرفية « علم الأفكار » .

وما هو مقصد دى تراسى من ابتداع هذا اللفظ ؟

مقصده تحليل الأفكار من أجل الكشف عن طبيعتها ومصدرها.

وليس يعنينا ، هنا ، جواب هذا الفيلسوف عن طبيعة الأفكار ومصدرها ، وإنما الذى يعنينا هو أن المصطلح قد تبناه فلاسفة الثورة الفرنسية من أجل مقاومة السلطة الدينية التى كانت تساند الطبقة الإقطاعية ، وأطلق عليهم اسم « الإيديولوجيين » .

ومن هنا ارتبطت الإيديولوجيا بالطبقة الحاكمة أو السائدة. وحيث أن من مصالح الطبقة الحاكمة الأخذ بأساليب التطبيق العلمى ، أى بالتكنولوجيا ، لزم أن ترتبط الإيديولوجيا بالتكنولوجيا . ومعنى ذلك أن ليس للتكنولوجيا قيمة فى ذاتها ، وإنما قيمتها من اتجاهها الاجتماعى. وتحديد اتجاهها من تحديد الإيديولوجيا اللازمة لها .

بيد أن بعض المفكرين الغربيين يحاول ، جهد المستطاع ، الترويج لدعوة عزل التكنولوجيا عن الإيديولوجيا . إذ يرى هذا البعض أن الوحدة البشرية لن تتحقق من خلال وحدة إيديولوجية ، وإنما من

خلال وحدة تكنولوجية . وهو يدلل على هذه الحجة بما يحدث الآن داخل كل من المعسكرين الاشتراكى والرأسمالى .

فثمة أزمة بين الإتحاد السوفيتى والصين الشعبية ، يقابلها أزمة بين فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية .

وثمة تعايش سلمى يحول ، فى نظر هذا البعض ، دون ممارسة الصراع الإيديولوجى. وتفسير ذلك مردود إلى « التكافؤ التكنولوجى » بين المعسكرين ، وليس إلى « الفارق الإيديولوجى » .

وخداع البصر ، فى رؤية هذا البعض ، أن الإنجاز التكنولوجى ليس بالضرورة تقدمياً ، أى ليس بالضرورة خادماً للقوى الاجتماعية الصاعدة . ذلك أن مقياس التقدمية هو الإنسان وليس الآلة ، الإنسان ليس من حيث هو كائن مجرد . ولكن من حيث هو كائن حى يعيش فى مجتمع يطلب منه إشباع حاجاته البيولوجية الأساسية ، بل اشباع همومه الروحية. من هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، تصبح الآلة وسيلة لتحرير الإنسان وليس لتدمير الإنسان .

والملاحظ على الثورة التكنولوجية ، فى المجتمعات الرأسمالية ، أنها تحاول أن تكون غاية فى ذاتها ، بمعنى أن يكون الإنسان فى خدمة تطوير الآلة إلى الحد الذى فيه يمكن الإستغناء عن الإنسان. والحاسبات الالكترونية تثير مثل هذا القلق تجاه كينونة الإنسان ، إذ هى تقوم

بالأعمال الذهنية للانسان عن طريق عمليات التحكم التى تفضى إلى « الأوتوميشن » أى المصانع التى تدير نفسها بنفسها .

فالإنسان ، أمام هذه الحاسبات ، قد يحس « بالاغتراب » أى بعزلته عما ينتجه ويبدعه .

وبقدر ما يشعر الإنسان باغترابه أمام الانجازات التكنولوجية بقدر ما يتمرد أو يثور .

والشباب هو أولى من غيره فى الاحساس بهذا الاغتراب ، والعمل على ضرورة إزالته ، لأنه الوريث الشرعى للحضارة البشرية .

وقد بدأت تحركات الشباب فى الستينيات . فى الفترة من سبتمبر ١٩٦٤ إلى يناير ١٩٦٥ شهدت جامعة بركلى الأمريكية بكاليفورنيا سلسلة من الاضطرابات ، وانطلقت الثورة الثقافية فى الصين الشعبية فى سبتمبر ١٩٦٥ . ثم تفاقمت تحركات الشباب بعد ذلك ، نذكر منها مظاهرات فبراير عام ١٩٦٨ فى جامعة بلغراد بيوغوسلافيا . وفى نفس الشهر تحرك الطلبة المصريون وقال جمال عبد الناصر عن التحرك إنه دليل على الوعى الاجتماعى . وفى مايو من نفس العام تحرك الشباب الفرنسى .

وهذه التحركات ، وإن تباعدت بينها المسافات، لها دلالة. وعلى

المفكرين أن يبلوروا تطلع الشباب فى رؤية إيديولوجية واضحة تضع التكنولوجيا فى مكانها الصحيح ، أى أن تكون وسيلة لتحرير الإنسان وليس لتدمير الانسان . وحيث يعجز المفكرون عن هذه البلورة يبقى الباب مفتوحا أمام المراهقة الفكرية كتعبير طفولى عن رفض الواقع . كما يبقى الباب مفتوحا أمام القوى الاحتكارية والقوى الرجعية لاحتواء هذا التمرد الطفولى وتحويله إلى مجرد « بدعة » تباع وتشترى فى سوق البشرية الممسوخة .

فإذا كانت تحركات الشباب ، فى المعسكر الرأسمالى، تعلن عن رفضها « لمجتمع رفاهية القلة » ، وإذا كانت تحركات الشباب ، فى بعض دول المعسكر الاشتراكى، تطالب بتحقيق « الديمقراطية » فإن تحركات الشباب فى دول التحرر الوطنى ذات المسار الاشتراكى ، لا تعنى رفض الواقع بأكمله، أو إدخال تعديلات جزئية على الواقع، وإنما تعنى تطوير الواقع بحيث يتجاوز كل أشكاله التى لا تتفق مع مضمون هذا التطور ، أى المضى بالثورة الاجتماعية في أبعادها المتكاملة .

الجامعة والمنهج العلمى

منذ ثلاث سنوات وفى إحدى مدرجات كلية التربية بجامعة عين شمس وقفت أمام مائتى طالب وطالبة قد تخرجوا فى كليات العلوم، وتقرر تعيينهم معلمين فى مدارس المرحلة الثانوية بعد أن يتلقوا بعض المحاضرات فى مبادىء التربية وعلم النفس ومناهج البحث العلمى.

وقد اخترت لهؤلاء موضوعاً لمحاضراتى « المنهج العلمى والقضايا الإجتماعية ». والموضوع، على هذا النحو، ينطوى على سؤالين:

السؤال الأول: ما المنهج العلمى؟

والسؤال الثانى: كيف نفهم القضايا الإجتماعية فى ضوء هذا المنهج؟

وأعددت ذهنى للجواب عن السؤال الأول، ولكنى فوجئت باجماع الرأى على استبعاد هذا السؤال الأول والمضى فوراً إلى طرح السؤال الثانى، وكانت حجة القوم أنهم متخرجون فى « كليات العلوم » وهذا وحده كاف لمعرفة أصول المنهج العلمى.

وحاولت أن أثنيهم عن رأيهم هذا، وكان عندى لذلك أكثر من حجة.

من بين هذه الحجج أن مسألة المنهج العلمى تكشف لنا عن مدى

حتمية القانون العلمى ، وبالتالى عن مدى امكان تغيير الواقع • ومن هذه الحجج أيضا أن مسألة المنهج العلمى تفترض بيان الصلة بين العلوم الطبيعية والرياضية من جهة ، والعلوم الإنسانية من جهة أخرى، من حيث مدى امكان ممارسة المنهج العلمى فى مجال العلوم الإنسانية •

ولكن عبثاً ما حاولت . فقد تعالت الأصوات مطالبة بالمضى فوراً إلى مناقشة القضايا الإجتماعية • وكانت حجة القوم فى هذه المرة أنى قد انصرف الى شرح المنهج واستغرق فى الشرح بحيث تنتهى فترة التدريب دون أن أعرض وجهة نظرى فى القضايا الاجتماعية •

وأمام الضغط والإصرار استجبت على مضض ، ورحت أرتب أفكارى من جديد وقلت لهم : اذن فلنطرح القضايا الاجتماعية •

ومرة ثانية فوجئت بمطلب آخر وهوأن يكون جوابى « مباشراً » لما يثيرونه من قضايا اجتماعية ، أى يكون جوابى إما « نعم » وإما « لا » •

وكان جوابى أن هذا المطلب ضد المنهج العلمى • فليس فى تاريخ العلم ، قديماً أو حديثاً ، ما يشير الى إمكان تحقيق هذه « المباشرة » ، ذلك أن القانون العلمى هو محصلة الخبرة البشرية فى تفاعلها مع الواقع المتطور •

وعند هذا الحد والقصة لم تنته، ولكن ليس ثمة داع إلى الاستطراد

إذ أن الغاية التى أهدف اليها من وراء هذا السرد ليس هو رأى هذا القوم فى القضايا الاجتماعية ، وإنما هو أسلوب هذا القوم فى التفكير ، وهو أسلوب يواجهه أستاذ الجامعة داخل أروقة الجامعة .

والسؤال الآن : ما هو هذا الأسلوب ؟

جوابنا عن هذا السؤال تحسمه المقارنة بين ما حقه أن يكون وما هو كائن .

نبدأ بما حقه أن يكون ثم نثنى بما هو كائن . فالأسلوب ينبغى أن يكون علمياً بالضرورة . والأسلوب العلمى ليس هو العلم . فثمة فارق دقيق . فالعلم ، أى علم ، يتحدد بموضوعه ، أما الأسلوب العلمى فيتحدد بالمنهج .

والرأى الشائع فى الأوساط الجامعية أن للعلوم الرياضية والطبيعية « منهجاً » مبايناً لمنهج « العلوم » الإنسانية ، بل « الدراسات » الإنسانية . والنتيجة المحتومة من هذا التشكك هو عجز الجامعيين عن فهم القضايا الإجتماعية فهماً علمياً .

وفى رأيى أن علاج هـــذا العجز لا يتأتى فقط بتدريس العلوم الإنسانية فيما يسمونه بالـكليات العلمية ، ولـكن ، وهذا هو الأهم ، بتدريس مادة فلسفية اسمها « مناهج البحث العلمى » . والغاية من تدريس هذه المادة لجميع طلاب الجامعة هى الـكشف عن وحدة المنهج

العلمى بين العلوم الطبيعية والرياضية من جهة والعلوم الإنسانية من جهة أخرى . ومن شأن هذا الكشف أن يكون الإنسان ، من حيث هو كائن إجتماعى ، علمياً بالضرورة . بيد أن هذه العبارة لاتعنى أن يكون الإنسان الإجتماعى عالماً ، بل تعنى أن تكون كينونته الإجتماعية ذات طابع علمى فيفهم بطريقة علمية أساس هذه الكينونة .

ومن شأن هذا الكشف كذلك أن يفسر لنا ماذا تعنى لفظة « الحتمية » الواردة فى « الميثاق » ، والتى جاء ذكرها بصدد التغيير الاجتماعى . إذ هى ليست حتمية تعسفية تفرضها السلطة السياسية وإنما هى حتمية تستند إلى قوانين علمية ، وتتطلب « وعى » الإنسان بها . ولهذا فإن توليد الوعى الإجتماعى ذاته وخلقه مرتبط إرتباطاً عضوياً بعملية الواقع الإجتماعى . وبدون هذا الإرتباط لا أمل فى فهم هذا الواقع وفى العمل على تطويره ، بل إن فقدان هذا الإرتباط يخلق « ناساً » يتصفون « بالانعزالية » أو إن شئت الاعتدال فقل « الاتكالية » التى تتطلع إلى فوق حيث السلطة وتنتظر ، دون أى سند علمى ، أن تهبط هذه « الفوقية » والهبوط ، فى هذه الحالة ، أمر محال.

ومن أجل ذلك لابد من تدريس مادة أخرى فلسفية لجميع طلاب الجامعة بلا استثناء ، هى مادة « المنطق ».

والمنطق على أنواع : منه المنطق الصورى والمنطق الرياضى

والمنطق الديالكتيكى . وأنا فى هذا المقال أركز على الأول والثالث ذلك أن المنطق الرضى إنما هو تطوير للمنطق الصورى .

والسؤال الآن : أى المنطقين ندرس ؟ .

جواب هذا السؤال يتطلب إثارة سؤال :

ما المنطق الصورى ؟ وما المنطق الديالكتيكى ؟

المنطق الصورى يفحص قوانين الفكر ويضع فى الصدارة قانون عدم التناقض ، ومؤداه أن التناقض فى الفكر غير مشروع ، أى أن «ا» لا يمكن أن تكون « ا » ، و « لا ا » فى ذات الوقت ومن جهة واحدة ، وبالتالى فإنه يقال على المنطق الصورى إنه منطق ثوابت .

أما المنطق الديالكتيكى فيفحص قوانين الواقع ويضع فى الصدارة قانون التناقض ، بمعنى أن الواقع يتحرك ويتطور بفضل ماينطوى عليه من متناقضات .

وقد يبدو لأول وهلة أن كلا من المنطقين يستبعد الآخر . ولكن الأمر ليس بهذه البساطة . فليس من شأن المنطق الديالكتيكى ، وهو يقوم على قانون التناقض ، أن يستبعد المنطق الصورى الذى يستند إلى قانون عدم التناقض . ذلك أن أى تناقض ليس بالضرورة مشروعاً . فثمة تناقضات فى الفكر قد لا تكون انعكاساً لتناقضات فى الواقع . وفى هذه الحالة يكون من اللازم — استناداً إلى المنطق

الصورى ـ تصفية الفكر من هذا اللون من التناقضات .

وخلاصة القول أنه من غير تدريس هذين النوعين من المنطق لن يكون فى إمكاننا خلق الوعى الإجتماعى فى مرحلة التحول الاشتراكى ، وهى مرحلة مشحونة بالتناقضات المشروعة وغير المشروعة . المتناقضات المشروعة يبررها المنطق الديالكتيكى والتناقضات غير المشروعة يساعدنا على رفضها المنطق الصورى .

وفى الكليات الجامعية سواء العلمية منها أو الإنسانية ـ إن جاز استخدام هذا التعبير ـ ليس فى كشف المواد المقررة مادة « مناهج البحث العلمى » أو مادة « المنطق » باستثناء قسم الفلسفة . ومع ذلك فحتى فى هذا القسم المنطق الديالكتيكى ليس فى قائمة المواد المقررة .

والنتيجة المحتومة عزلة الجامعة عن التغير الاجتماعى . وقد يقال ، رداً على هذه النتيجة ، أن أجهزة الجامعة تحاول أن تكون فى خدمة الإنتاج دون حاجة إلى الالتفات إلى هذه المواد الفلسفية . وفى رأينا أن هذه الخدمة ـ فى هذه الحالة ـ لن تكون إلا على المستوى التطبيقى الصرف .

ولنا أن نتساءل : ما سمة هذا التطبيق ؟

من المعروف أن التطبيق تحكمه دائماً نظرية ويحكمه منطق، وغياب النظرية أو المنطق يعنى أن سمة التطبيق لن تكون إلا « العشوائية ».

وقد يقال إن هذا دفاع عنصرى عن الفلسفة . وليس من سبيل إلى الاقتناع بهذا القول إلا بالعثور على مجتمع يريد التقدم ولا يقيم وزنا للفكر الفلسفى ، أو يريد تأسيس الإشتراكية ولا يطعم المثقفين فيه « بعلمية » الإشتراكية و « بالمنطق » الذى يحكم تحقيق الإشتراكية .

وفى الفينة بعد الفنية نسمع صراخاً ينبئ عن ضرورة تطوير الجامعة فتتشكل اللجان وتنعقد الاجتماعات وتكتب المذكرات . وفى نهاية المطاف يسفر الأمر عن إضافة مادة أو حذف مادة من مواد التخصص ، ثم تؤلف الكتب وتباع للطلاب .

وتبقى الجامعة كما هى .

الدعوة إلى « العالمية » سمة القرن العشرين .

وهذه الدعوة قد تكون تقدمية وقد تكون رجعية .

هى تقدمية فى ذلك التلاحم العضوى بين حركة التحرر الوطنى والثورة الإشتراكية العالمية .

وهى رجعية فى رد الفعل الذى تمارسه الإمبريالية العالمية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية .

وقد فطن « جون فوستر دالاس » ـ المنظر المعتمد من الإمبريالية الأمريكية ـ إلى هذه السمة ، سمة العالمية ، فألف كتابا بعنوان «حرب أم سلام »صدر عام ١٩٥٠ . ودالاس ،فى هذا الكتاب ، يقرر صراحة أن ثمة طريقين للدفاع عن الرأسمالية الأمريكية :

طريق سلبى يتمثل فى المعونة الاقتصادية والعسكرية .

وطريق إيجابى يدور على ضرورة توحيد القوى الدينية والروحية فى القارات الثلاث . يقول دالاس « لقد عملت الجامعات الدينية المختلفة فى الولايات المتحدة الأمريكية معاً من أجل هدف مشترك وهو النظام العالمى ووجد البروتستانت والكاثوليك واليهود أن من الممكن التعاون فيما بينهم رغم تباين العقائد الدينية ، ومن واجبنا تنمية علاقة مشابهة مع

شعوب آسيا والباسيفيك فى سعينا لتنظيم حماية القيم الروحية التى نعتز بها جميعاً .

والنظام العالمى ، الذى يشير إليه دالاس فى هذه الفقرة ، هو النظام الذى يقوم على الرأسمالية الاحتكارية ، سمة النظام الأمريكى فى النصف الثانى من القرن العشرين . والطريق الإيجابى المؤدى إلى تحقيق هذا النظام العالمى هو توحيد القوى الدينية .

وثمة سؤال لا بد أن يثار :

كيف يمكن تحقيق هذه الوحدة بين القوى الدينية ؟

وسيلة واحدة ليس لها من بديل :

تجسيد الوحدة فى تنظيم دينى .

ولكل تنظيم شكل ومضمون .

والتنظيم الدينى — حين تتبناه الإمبريالية الأمريكية — هو بالضرورة « عالمى » من حيث الشكل ، « رجعى » من حيث المضمون.

من أجل ذلك أنشىء فى واشنطن عام ١٩٦٠ « معبد التفاهم » بين الأديان الحية الكبرى .

وانعقد « مؤتمر القمة الروحى الأول » لهذا المعبد فى كلكتا بالهند فى ٢٢ أكتوبر عام ١٩٦٨ . وكان يضم ممثلين لأحد عشر ديناً :

البوذية ـ المسيحية ـ الكنفوشية ـ الهندوكية ـ الإسلام ـ الجينيــة ـ اليهودية ـ السيخية ـ الشنتوية ـ البهــائية ـ الزرادشتية .

وكان موضوع المؤتمر : « مغزى الدين فى العالم الحديث » .

وثمة نقط مشتركة بين جميع الأبحاث التى تقدم بها ممثلو الأديان الحية الكبرى .

فالأبحاث كلها ـ بلا استثناء ـ تقر أن قضية أى دين ليست فى السكون عند المطلق بدعوى أن أى دين لا يملك الحقيقة المطلقة ، إنما يملك شكلا من أشكالها . ومن ثم ليس من مبرر لتعالى دين على آخر . ونفى هذا المبرر ينطوى على إثبات مبرر آخر هو ضرورة تلاق الأشكال المتباينة باعتبارها وجهات نظر لحقيقة واحدة مطلقة .

ولكن هذا التلاقى من أجل ماذا ؟

من أجل قضية الإنسان ، وهى تحرير الإنسان . هذا هو جواب ممثلى الأديان الحية الكبرى .

ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، تقر الأبحاث كلها — بلا استثناء — إمكان إيجاد منظار دينى موحد لرؤية قضايا الإنسان ، بل ضرورة رؤية هذه القضايا بهذا المنظار .

وهذا المنظار الدينى الموحد ينبغى أن يقدم جواباً لأولئك الذين

يشعرون بعجز الأديان عن إزالة الظلم والحرب والمجاعة والتفرقة العنصرية والدينية ، كما يقدم جواباً لأولئك الذين يميلون إلى الإنسحاب من المنظمات الدينية بسبب هذا العجز على حد قول « فنلى دن » المدير التنفيذى « لمعبد التفاهم » فى كلمته الافتتاحية لمؤتمر القمة الروحى الأول.

ثم يتضح من هذا المنظار الدينى الموحد فى النداء الختامى الذى وجهه « هوستون سميث » (أستاذ الفلسفة بمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا) إلى ممثلى الأديان الحية الكبرى . وخلاصة هذا النداء أن الحركة الدينية العالمية قد مرت بثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : تتمثل فى الكشف عن الوحدة الكامنة فى العالم المسيحى ، وذلك بفضل تأسيس « مجلس الكنائس العالمى » عام ١٩٤٧ .

والمرحلة الثانية : تدور على الكشف عن الوحدة الكامنة فى الأديان الحية الكبرى . وهذا هو مغزى تأسيس « معبد التفاهم » عام ١٩٦٠ .

أما المرحلة الثالثة فينبغى أن تكشف عن الوحدة الكامنة فى الإنسان . وليس هذا فى الإمكان إلا بمجاوزة هذه الـ « إيّة » التى تفرق بين البشر أجمعين ، ويقابلها فى اللغة الإنجليزية « ism » .

تفتيت هذه الـ « إيّه » إذن هو الغاية التى تحرك هذه المنظمة الدينية العالمية « معبد التفاهم » .

ونحن نقرر هنا هذه الغاية استناداً إلى اعتبار هذا النداء الختامى الذى وجهه هوستون سميث « مقدمة » لمؤتمر القمة الروحى الثانى الذى انعقد فى جنيف فى ٣١ مارس عام ١٩٧ .

وقد جاءت كلمة « يوجين كارسون بليك » ، السكرتير العام لمجلس الكنائس العالمى ، التى ألقاها فى المؤتمر الثانى وموضوعه « المتطلبات العملية للسلام العالمى » ـ متسقة مع نداء هوستون سميث . ذلك أن بليك يدعو إلى تفتيت الـ « إيّة » من أجل تحقيق السلام فى العالم .

وهذه الدعوة لا تقتصر على تفتيت الـ « إيّة » ذات الطابع الدينى وإنما تنسحب كذلك على « إيّة » ذات الطابع العلمانى .

فبليك يرى أن الأديان ، فى الماضى كانت من أسباب الحروب كما أنها فى الوقت الحاضر لا تعمل من أجل السلام . فالجماعات الدينية ، فى معظمها ، إما أنها تدافع عن وضع قائم مهما ينطوى على الظلم ، وإما أنها تمنح المبررات الإلهية للانتقام . وهذه الجماعات ، بسبب ذلك كله ، مشدودة إلى تعصب دينى من شأنه أن يفرز نتائج رهيبة .

ولكن بليك يذكر الحاضرين أن الستالينية والهتلرية مسئولة كذلك عن اشعال الحروب ، ومسئوليتها لا تعد لها مسئولية دين .

ومعنى هذا التذكير أن الـ « إيّة » الدينية منها أو العلمانية تقف ضد تحقيق السلام ، وتدفع الى اشعال الحروب .

ولكن هذا التذكير ينطوى فى ذات الوقت على عقد مقارنة بين الـ « إية » الدينية والـ « إية » العلمانية من أجل بيان أن الـ« إية » الدينية أقل سوءاً .

ولهذا فإن بليك يتصور أن سبب تجمع الحاضرين فى هذا المؤتمر مردود إلى أنهم بشر وليس لمجرد أنهم متدينون . ومع ذلك فهو يدعو إلى ضرورة رؤية قضايا الإنسان فى القرن العشرين بمنظار دينى موحد . ثم هو يختم كلمته باستعراض هذه القضايا ، وهى على النحو التالى :

١ — تحرير الإنسان من الفقر والمرض والجهل .

٢ — حماية الأرض الطيبة من الانفجار السكانى .

٣ — محاربة التفرقة فى مختلف صورها .

٤ — تنمية الاحترام العالمى لحقوق الإنسان .

٥ — استبعاد الحرب كوسيلة لحل الصراع بين البشر .

٦ — إيثار « عدم العنف » على « العنف » كوسيلة لتحقيق العدالة .

٧ — مساعدة الأجيال الجديدة من الشباب على تقبل أفضل ما فى الماضى .

٨ — التعلم من الشباب .

وفى رأينا أن الانحياز إلى هذه القضايا ليس موضوع جدل .

من حيث الشكل لا واحد يقف ضد السلام والعدالة والحرية . بيد أن الأمر الواقع يشهد على الضد من ذلك .

لماذا ؟

لأن جوهر المسألة ليس فى النداء من أجل السلام ، ولكن فى « مضمون » النداء .

وماذا يعنى المضمون ؟

يعنى تحديد « الطريق » المؤدى إلى تحقيق السلام .

وكيف يتحدد الطريق ؟

بالتأصيل النظرى . والتأصيل النظرى تلازمه بالضرورة الـ « إيّة »

ولماذا هذا التلازم ؟

لكى يتحقق الالتزام . ذلك أن الالتزام هو ركيزة « النضال من أجل » . الـ « إيّة » إذن لازمة من المضمون ومؤدية إلى الإلتزام بالنضال .

والمسألة بعد ذلك هى فى أية « إيّة » يلتزم بها الإنسان ليناضل من أجل تحقيق السلام ، وليست فى استبعاد الـ « إيّة » بالاطلاق .

وثمة تيار شائع فى الولايات المتحدة الأمريكيه يسمى « تفتيت الإيديولوجيا » de—ideologisation والذى يلفت الانتباه أن هذا

التيار يلازمه تيار آخر يدعو إن الأخذ بالتكنولوجيا بدلا من الايديولوجيا كقياس لتقدم الإنسان .

ومن شأن هذه الدعوة أن يقاس الفارق بين نظام اجتماعى وآخر بما يقدمة من تكنولوجيا وليس بما يقدمه من إيديولوجيا .

ومعنى ذلك أن الفارق لن يكون بين نظم تقدمية وأخرى رجعية، وإنما بين دول غنية وأخرى فقيرة . ومن ثم تنطمس بصمات استغلال الإنسان للانسان، وتبقى الصدارة للاستجداء دون النضال، والاستجداء ما انطوى يوماً إلا على الاستغلال .

والاشتراكية « ية » العلمية ، فى مسارها الارتقائى ، هى التأصيل النظرى للطريق المؤدى إلى القضاء على الاستغلال فى صورة الرأسمال « ية » الاحتكارية سمة النظام الاجتماعى فى الولايات المتحدة الأمريكية .

أما القول بأن الـ « إية » أيا كانت تقف ضد التقدم الإنسانى كما يذهب إلى ذلك صراحة « فنلى دن » ويؤيده — فى صياغة تنكرية — بليك فقول مقبول فى حالة محددة هى حين تنغلق الـ « إية » على ذاتها فلا تنصت إلى الواقع المتجدد فى تطوره وارتقائه ، ويصبح التعصب إحدى افرازاتها .

انفتاح الـ « إيـة » اذن أمر لازم ومطلوب ، وإلا حكمت على ذاتها بالانقراض .

بيد أن الانفتاح لن يتحقق إلا بفضل الانغلاق ، وعلى الرغم منه .

وهذه هى معضلة « الإنســـان » ، وهو يلتزم بـ « إيّة » من الـ « إيّات » .

أما معضلة « معبد التفاهم » فهى فى مدى مجاوزته مكان إقامته :

الناصرية
والايديولوجيات المعاصرة

الناصرية إحدى ظواهر النصف الثانى من القرن العشرين .

وهى كأية ظاهرة فى حاجة إلى تحليل من أجل التفسير .

والتفسير ينطوى على التعميم .

والتعميم مجاوزة للجزئيات إلى الـكليات .

والـ « إية » الملازمة للناصرية ترمز إلى القدرة على هذه المجاوزة .

ومعنى ذلك أن الناصرية ليست تعبيراً عن فرد بقدر ما هى تعبير عن صياغة نظرية لمسار ما .

نسأل :

وما طبيعة هذا المسار ؟

جوابنا أن تحديد طبيعة هذا المسار من تحديد المجال الذى يتحرك فيه .

ومجال الناصرية هو مجال العالم الثالث وليس من مجال آخر سواه .

ولم تـكن الناصرية وحدها فى هذا المجال ، وإنما كان إلى جوارها السوكارنية والنـكرومية . . مسارات على طريق التحرر من الإستعمار .

إلا أن الناصرية تميزت عن السوكارنية والنكرومية فى استمرارها رغم العقبات والمقاومات .

يبقى إذن تعليل هذا الاستمرار .

لكن قبل البحث عن التعليل نسأل عن معنى الاستمرار .

وجوابنا أن الاستمرار يعنى القدرة على فهم الواقع الإجتماعى فى تغييرة الجذرى .

والتغيير الجذرى ثورة .

والثورة فى حاجة إلى نظرية .

والنظرية الثورية ايديولوجيا .

ولكن ليست كل ايديولوجيا نظرية ثورية .

لماذا ؟

إن الايديولوجيا نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية . وهى من هذه الزاوية جزء من البنية الفوقية للنظام الاجتماعى والبنية الفوقية إنما تعكس ، فى غير ما تطابق ، العلاقات الإنتاجية بين الطبقات الإجتماعية .

والايديولوجيا ، حين تكون تعبيراً عن طبقة صاعدة ، فهى ثورية وبالتالى تقدمية . وحين لا تكون كذلك فهى اما محافظة واما رجعية .

والايديولوجيات المعاصرة هى على وجه التحديد :

البرجماتية ، والماركسية ، والوجودية .

وثمة سؤال ، هاهنا ، لابد أن يثار :

ما موقف الناصرية من هذه الايديولوجيات المعاصرة ؟

نبدأ بالبرجماتية جواباً عن هذا السؤال . والقول الشائع أن البرجماتيه تعبير صادق عن ايديولوجيا النظام الأمريكى ،

ونسأل :

ما البرجماتية ؟ .

فى الأصل اللغوى البرجماتية تفيد « ما هو عملى » . واللفظ من وضع الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندرس بيرس « ١٨٣٩ — ١٩١٤ » .

وما هو عملى هو تجريبى بالضرورة . ومقياس الحقيقة فى « التجريب » هو النفع أو الضرر . ماهو نافع فهو حقيقى وواقعى ، وما هو ضار فهو ليس كذلك . والنفع أو الضرر ، فى نهاية المطاف ، تحكمه « الخبرة » .

يقول الفيلسوف الأمريكى جون ديوى « ١٨٥٩ — ١٩٥٢ » وهو من دعاة تطوير البرجماتية لكى تتلاءم مع تطور الرأسمالية الى الاحتكارية :

« إن الخبرة هى السلطة القصوى فى المعرفة والسلوك .. ثم هى تتميز بالقـــدرة على خلق الصنائع التكنيكية والتكنولوجيا . والتكنولوجيا تعنى جميع الفنون التى توجه نشاط الطبيعة والإنسان وتشبع الحاجات الإنسانية » .

وواضح من هذا النص أن الخبرة تلازمها التكنولوجيا دون الايديولوجيا ، ولهذا لم يـــكن من الغريب أن يشيع فى أمريكا تيار فكرى يدعو إلى « تفتيت الايديولوجيا » .

والذى يلفت الانتباه أن هذا التيار يواكبه تيار آخر يدعو الى الأخذ بالتكنولوجيا بدلا من الايديولوجيا كمقياس للتقدم الاجتماعى .

ومن شأن هذه الدعوة أن يقاس الفارق بين نظام اجتماعى وآخر بما يقدمه من تكنولوجيا وليس بما يقدمه من ايديولوجيا .

ومعنى ذلك أن الفارق عندئذ لن يكون بين نظم تقدمية وأخرى رجعية ، وإنما بين دول غنية وأخرى فقيرة . ومن ثم تنطمس بصمات استغلال الإنسان للانسان ، وتبقى الصدارة للاستجداء دون النضال . والاستجداء ما انطوى يوماً الا على الاستغلال .

* * *

وقيل عن الناصرية إنها برجماتية ، بمعنى أنها تقف عند حد التجريب ولا تتعداه . ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، قيل عن الناصرية

إنها « تجريبية عفوية » .

ومن مبررات هذا القول أن الناصرية ، منذ بدايتها ، لم تكن تستند إلى « نظرية ثورية » .

كذلك من مبررات هذا القول تلقائية الناصرية وعفويتها إزاء تأسيس التنظيمات السياسية : هيئة التحرير ثم الاتحاد القومى فالاتحاد الاشتراكى .

بيد أن هذه المبررات مردود عليها . فالقول بغياب النظرية الثورية تعوزه الدقة فى التعبير . فثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ليست أول ثورة فى العالم ، فقد سبقتها ثورات . وليس فى الإمكان عزل الثورات الجديدة عن الثورات التى سبقتها فى الزمان . بل ليس فى إمكان هذه الثورات الجديدة أن تكتفى بالرؤية التأملية تجاه ما سبقتها من ثورات وإلا كنا كمن ينظر إلى المجتمعات البشرية فى تطورها وكأنها فى عزلة عن بعضها البعض .

يقول الميثاق :

« والثورة العربية وهى تواجه هذا العالم لا بد لها أن تواجهه بفكر جديد لا يحبس نفسه فى نظريات مغلقة يقيد بها طاقته . . وإن كان فى نفس الوقت لا ينعزل عن التجارب الغنية التى حصلت عليها الشعوب المناضلة فى كفاحها » .

ثمة إقرار ، فى هذا النص ، بأن الناصرية ضد « القوالب » ولكنها مع ذلك ليست بمعزل عن « القوالب » . وهذه هى معضلة الناصرية ، بل هذه هى ميزتها ، ميزة الانفتاح ، وهى ميزة النصف الثانى من القرن العشرين .

أما القول بتلقائية الناصرية وعفويتها إزاء تأسيس التنظيمات السياسية فقول تعوزه النظرة العلمية للتطور الاجتماعى .

يقول عبد الناصر فى كتابه « فلسفة الثورة » الصادر عام ١٩٥٣ :

« لكل شعب من شعوب الأرض ثورتان : سياسية يسترد بها حقه فى حكم نفسه بنفسه من يد طاغية فرض عليه أو من جيش معتد أقام فى أرضه دون رضاه . وثورة اجتماعية تتصارع فيها طبقاته ثم يستقر الأمر فيها على ما يحقق العدالة لأبناء الوطن الواحد » .

« لقد سبقتنا على طريق التقدم البشرى شعوب مرت بالثورتين ولكنها لم تعشهما معاً وإنما فصل بين الواحدة والثانية مئات من السنين . أما نحن فإن التجربة الهائلة التى امتحن بها شعبنا هى أن نعيش الثورتين معاً فى وقت واحد » .

ومعنى هذا النص أن ثمة تناقضاً بين وحدة الأمة فى الثورة السياسية ووحدتها فى الثورة الاجتماعية ، ذلك أن الثورة الاجتماعية من شأنها أن تستقطب طبقات اجتماعية من الممكن أن تكون مشروعة فى الثورة السياسية .

وحين تأسست هيئة التحرير فى ٢٣ يناير ١٩٥١ ، لم تكن الغاية من إنشائها سوى تحقيق الثورة السياسية . ومن ثم لم يكن فى مقدورها أن تواصل المسيرة بعد طرد المستعمر من أرض الوطن . ومع ذلك فقد سبق تأسيس هيئة التحرير صدور قانون الإصلاح الزراعى فى ٩ سبتمبر ١٩٥٢ وهو علامة على بزوغ فكر اشتراكى . وبعد تأسيس هيئة التحرير تم توقيع عقد الاتفاق بين مجلس الإنتاج القوى وبين شركة ديماج الألمانيه على إقامة مصنع الحديد والصلب فى ١١ فبراير ١٩٥٤ . والتصنيع مطلب لازم للثورة الاجتماعية . وفى يوليو ١٩٥٦ أعلن عبد الناصر اتجاه مصر إلى التصنيع وتم تأميم الشركة العالمية لقناة السويس البحرية فى ٢٦ يوليو من نفس العام .

وفى أول نوفمبر ١٩٥٧ صدر القانون الأساسى للاتحاد القومى بدعوى تأسيس مجتمع اشتراكى ديمقراطى تعاونى . إلا أن الممارسة العملية أثبتت أن هذا التنظيم السياسى عاجز عن تفجير الثورة الاجتماعية لأنه لم يستند فى تكوينه على مبدأ الصراع الطبقى وإنما على مبدأ التعاون الطبقى وقد استغلت الرأسمالية الكبيرة التى احتواها الاتحاد القومى مبدأ التعاون الطبقى ، وحاولت عرقلة مرحلة التحول الاشتراكى فلم تتجاوز اكتتابات الأفراد الرأسماليين والبنوك جميعاً ، فى رءوس أموال الشركات الجديدة لسنة ١٩٥٨ ، ١ر٤ مليون جنيه فقط ، أى بنسبة ١٣٪ من مجموع الاستثمارات .

وعندئذ تفجر الصراع الطبقى وانفجر معه الاتحاد القومى .
وكان لا بد من تأسيس تنظيم سياسى جديد يقوم على مبدأ الصراع الطبقى .

* * *

وفى يوليو ١٩٦١ بدأت الإجراءات لتأميم الرأسمالية الكبيرة .
وفى ١ مايو عام ١٩٦١ قدم عبد الناصر إلى المؤتمر الوطنى مشروع « الميثاق » جاء فيه :

« إن الصراع الحتمى والطبيعى بين الطبقات لا يمكن تجاهله أو إنكاره » . وفى ٨ ديسمبر ١٩٦٣ صدر القانون الأساسى للاتحاد الاشتراكى العربى كتنظيم سياسى جماهيرى لقوى الشعب العاملة . « الفلاحون والعمال والمثقفون والجنود والرأسمالية الوطنية » .

ونخلص من كل ذلك إلى أن « التجريب » أو أسلوب المحاولة والخطأ الذى أشار إليه الميثاق لم يكن بمعزل عن ايديولوجية تقدمية . وهذا على الضد من التجريب البرجماتى الذى يستند إلى ايديولوجية رجعية ممثلة فى سيطرة القوى الرأسمالية على باقى القوى الاجتماعية .

ومن علامات هذه الايديولوجية التقدمية فى بداية ثورة ٢٣ يوليو صدور قانون الإصلاح الزراعى والأخذ بحركة التصنيع التى

ساندها « القطاع العام » ممثلا فى نواة أطلق عليها اسم المؤسسة الاقتصادية » فى يناير ١٩٥٧ .

ولهذا كان من الطبيعى والحتمى أن يلتزم الميثاق الاشتراكية العلمية كتعبير دقيق وأمين عن هذه الايديولوجية التقدمية .

يقول الميثاق :

« إن الاشتراكية العلمية هى الصيغة الملائمة لإيجاد المنهج الصحيح للتقدم . .

« إن أى منهج آخر لا يستطيع بالقطع أن يحقق التقدم المنشود »

والتزام الميثاق بالاشتراكية العلمية لم يقم على « الانتقاء الاختيارى » وإنما هو « حتمية تاريخية » فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين » .

• • •

فى كتاب « آخر العمالقة » سأل الصحفى الأمريكى سالزبيرجر ، وهو مؤلف الكتاب ، عبد الناصر عن الشيوعية فقال :

« لقد قرأت ماركس وانجلز وستالين . وقرأت عن الإسلام من

أيام محمد على حق الآن. هناك أشياء تعجبني في الشيوعية كالتخطيط مثلا . لكنني لا أعتقد في المادية المطلقة . إننا نعطى اهتماما كبيرا للجانب الروحي . مثلا لا أستطيع القول بوجود الله عن طريق المادية لكنني موقن عن طريق الروحية بوجود الله . إنني أحب أن تعمل المادية مع الروحية وهذا هو نظامنا » .

وفي الميثاق يشير عبد الناصر إلى « ظهور المعسكر الشيوعي كقوة كبيرة يتزايد وزنها المادي والمعنوي يوماً بعد يوم في مواجهة المعسكر الرأسمالي » .

ونسأل : ماذا تعني هذه الفقرات ؟

تعني أن ثمة تأثيراً من الماركسية على الناصرية . ونقطة البداية في هذا التأثير مردودة إلى أسلوب « التجريب البرجماتي » الذي كان يأخذ به ناصر في الحكم على قوة أيديولوجية ما من خلال ما تأتي به من نتائج إيجابية مفيدة . بيد أن ناصر لم يقف عند هذا الأسلوب ، أسلوب التجريب البرجماتي ، وإنما تجاوزه إلى الأسلوب العلمي الذي يستند إلى « مبدأ الحتمية » فأخذ ببعض فكريات الماركسية نذكر منها على سبيل المثال :

« الاستغلال » و « فائض القيمة » .

ففي حديثه إلى الهيئة البرلمانية للاتحاد الاشتراكي في ١٩ مايو ١٩٦٥ عن معنى الاشتراكية يقول :

« الاشتراكية هي منع استغلال الإنسان للانسان » .

وفى عيد الثورة الثالث عشر فى يولية ١٩٦٥ يقول :

« الاشتراكية هى تذويب الفوارق بين الطبقات » .

وفى خطابه إلى العمال بالمحلة الكبرى فى أول مايو ١٩٦٦ يقول عن الاستغلال إنه « أخذ عرق العمال .. العامل اللى بيشتغل وقيمة عمله جنيه بيديله الرأسمالى ربع جنيه ويأخذ هو ثلاثة أرباع الجنيه » .

وهذا هو معنى فائض القيمة عند ماركس .

ولكن الملاحظ أن هذه الفكريات الناصرية متناثرة ، ولهذا فهى فى حاجة إلى تأصيل نظرى . ومع ذلك فهى تشير إلى إمكان الحوار مع الماركسية . ومما يزيد من أمر هذا الإمكان انفتاح الماركسيين السوفيت على القوى الدينية التقدمية . وقد شاهدت هذا الانفتاح بالفعل فى « مؤتمر ممثلى جميع الأديان فى الاتحاد السوفيتى من أجل التعاون والسلام بين الشعوب » الذى انعقد فى مدينة زاجورسك فى أول يوليو ١٩٦٩ . وقد أرسل كسيجين رسالة إلى هذا المؤتمر تمنى فيها توفيق المؤتمر فى تدعيم السلام الذى تعمل من أجله حكومة الاتحاد السوفيتى لمنع نشوب حرب عالمية .

* * *

تبقى بعد ذلك الوجودية ، وهى على أنحاء نجتزىء منها نحوا واحدا هو وجودية سارتر لسببين :

السبب الأول أن سارتر هو الفيلسوف الوجودى الوحيد الذى التقى بناصر فى مارس ١٩٧٦ .

والسبب الثانى أن ثمة أرضية مشتركة بين ناصر وسارتر فى فهم كل منهما لقضية الحرية .

يقول الميثاق : « لا بد أن يستقر فى إدراكنا أنه لا حرية للفرد بغير تحريره من براثن الاستغلال .. وأن ذلك هو الأساس الذى يجعل الحرية الاجتماعية مدخلا إلى الحرية السياسية بل هو مدخلها الوحيد » .

وحين سئل سارتر فى جامعة القاهرة عن رأيه فى الحرية فى بلادنا قال :

« إن التجربة الاشتراكية عندكم تعطينى أملا عظيما ، لأننى نادراً ما رأيت مثل هذا الحذر ومثل هذا الاهتمام فى التوفيق بين كل المصالح التى تتعارض فى كثير من الأحيان ، هذا مع المحافظة فى الوقت ذاته على أكبر قدر من الديمقراطية المادية الملموسة داخل التجربة نفسها . إذن فإنى آمل أن تستمر هذه التجربة فى النمو ، كما آمل كذلك أن تستمروا داخل الاتحاد الاشتراكى فى تطوير الديمقراطية » .

وهذا المفهوم للحرية يفتح الباب للحوار مع الماركسية رغم التحفظات التى يطرحها بعض فلاسفة السوفيت إزاء مفهوم الحرية عند سارتر بدعوى أن نقطة البداية عنده هى الفرد وليس المجتمع ،

بل يبدو أن مفهوم الناصرية للحرية قريب من مفهوم الماركسية من حيث الكشف عن العلاقة بين الاستغلال وفقدان الحرية.

خلاصة القول أن الناصرية نقطة التقاء لايديولوجيات ، ولكنها فى ذات الوقت قوة استقطاب . وهى من أجل ذلك ليست « متقولبة» ولكنها مع ذلك منفتحة على ما هو متقولب .

نظرية للثورة

فجرت نكسة يونيو ١٩٦٧ عدة قضايا :

فى مقدمة هذه القضايا قضية التأصيل النظرى للثورة .

لماذا ؟

بسبب تعدد التيارات الفكرية فى تفسير أسباب النكسة ، وبسبب انتماء هذه التيارات إلى ايديولوجيات معينة قد تكون محددة المعالم وقد لا تكون .

وجاء بيان ٣٠ مارس منحازاً إلى الميثاق وداعياً إلى تأسيس دولة اشتراكية عصرية .

والميثاق ، فى جوهره ، دليل عمل ، ثم هو ارهاص لنظرية ثورية . ذلك أن الفكرة المحورية فيه هى حتمية التغير الاجتماعى والصراع الطبقى :

مهمة النظرية الثورية اذن اكتشاف هذه الحتمية بشرط أن يكون اكتشافها من أجل الممارسة العملية وليس من أجل المعرفة وحدها .

وأية نظرية ، مهما تكن نوعيتها ، لا تتأسس من لاشىء ، انما

تستند فى تأسيسها إلى نظريات سابقة عليها ٠ ومن ثم فإن النظرية الثورية المطلوبة ليس فى إمكانها تجاهل النظريات الثورية السابقة . بيد أنه ليس فى إمكانها الوقوف عندها بسبب حتمية الديالكتيك بين العام والخاص .

والنظريات الثورة نجتزىء منها نظريتين :

نظرية الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ، ونظرية الثورة الروسية ١٩١٧

النظرية الأولى تأصيل لمهام الطبقه البرجوازية الصاعدة على انقاض الطبقة الاقطاعية .

أما النظرية الثانية فتأصيل لنضال الطبقة العمالية الكادحة والصاعدة على انقاض الطبقتين البرجوازية والاقطاعية .

وثورة الثالث والعشرين من شهر يوليو ١٩٥٢ تبنت قضية التغير الاجتماعى تحت شعار «حتمية الحل الاشتراكى» على حد قول الميثاق ٠

وثمة سؤال جوهرى :

كيف يمكن تحقيق هذا التبنى تحقيقاً عملياً ؟

التأميم وحده ليس يكفى ، إذ لابد للتأميم من أن يستند إلى قاعدة من الاشتراكيين ٠ وليس أدل على ذلك من أن الميثاق ينص فى جوابه

عن سؤالنا بأن التحقيق العملى للاشتراكية ليس ممكناً إلا إذا انبثق عن الاتحاد الاشتراكى تنظيم سياسى .

ثمة سؤال لابد أن يثار :

وما الفارق اذن بين الاتحاد الاشتراكى والتنظيم السياسى ؟

من أقوال جمال عبد الناصر فى الجواب عن هذا السؤال أن « الاتحاد الاشتراكى تنظيم عام يجمع الناس ، وتنظيم خاص يجمع الصفوة من الاشتراكيين الذين يمكن أن يكونوا الدعاة الحقيقيين للاشتراكية والذين يعتبرون العمود الفقرى للاشتراكية » .

والذى يلفت النظر فى هذا القول لفظة « الدعاة الحقيقيين » . والداعية الحقيقى ليس فى إمكانه أن يكون كذلك من غير نظرية ثورية.

إذن لابد أن يكون فى مقدمة هؤلاء الدعاة مفكرون يشتغلون بالتأصيل النظرى لثورة الثالث والعشرين من شهر يوليو عام ١٩٥٢ وهى متجهة نحو الأخذ بالحل الاشتراكى لقضية التغير الاجتماعى .

بيد أن هذا التأصيل ليس فى إمكانه أن يتجاهل تأصيلات أخرى مماثلة ، كما أنه ليس فى إمكانه الوقوف عند حد النقل الحرفى وإلا توقف الديالكتيك بين العام والخاص، وتوقفت حركة التاريخ من حيث أنها حركة مبدعة وخلاقة .

وهذه القضية ليست مقصورة على التأصيل النظرى للثورة المصرية المعاصرة ، إنما هى تنسحب كذلك على الثورات المتفجرة فى « العالم الثالث » .

وأى قصور فى رؤية هذه القضية يفضى بالضرورة إما إلى انتكاس الثورة وإما إلى نسفها . وقد حدثت الانتكاسة فى أندونيسيا ، وحدث النسف فى غانا . ونحن نذكر هذين الحدثين على سبيل المثال .

وحين كنت فى زيارة للاتحاد السوفيتى فى عامى ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ أدرت مناقشات مع الفلاسفة السوفيت حول الماركسية والعالم الثالث . ومن بين الأفكار التى استمعت إليها فكرة أن الدين فى القرن العشرين قوة إيجابية ، وأن ثمة ظاهرة ، فى حاجة إلى صياغة نظرية ، تشيع فى أمريكا اللاتينية ، وهى انضمام المتدينين إلى الأحزاب الشيوعية دون أن يتنازلوا عن معتقدهم الدينى . كذلك من الأفكار التى تدور فى رءوس هؤلاء الفلاسفة ضرورة تطوير الماركسية وتطويعها للظروف الخاصة .

وفى بلادنا تيارات فكرية يمكن استقطابها فى تيارين : تيار فكرى محافظ وتيار فكرى مجدد .

التيار الأول يدين الثقافتين الغربية والشرقية وينادي بالتقوقع داخل الثقافة العربية .

وهذا التيار ، في رأينا ، مرفوض لسببين :

السبب الأول أن تاريخ الحضارة العربية شاهد على هذا الرفض . فمن الحقائق المعروفة أن العرب في عصر المأمون (٨١٣ — ٨٣٣) انفتحوا على الحضارة اليونانية الوثنية ، وانصرفوا ، نحو قرن ، إلى نقل فلسفة هذه الحضارة وعلومها مع التعليق عليها ، ثم تمثلوها وانتهوا إلى تركيب أبنية فلسفية كبرى مقرونة بأسماء الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد .

أما السبب الثاني فمردود إلى التكنولوجيا المعاصرة ، إذ هي مانعة لأية محاولة تهدف إلى التقوقع .

هذا عن التيار الأول . أما عن التيار الثاني فنزعاته متعددة .

ثمة نزعة دينية إصلاحية تدور على ضرورة الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية . ويمثل هذه النزعة على عبد الرازق في كتابه « الإسلام وأصول الحكم » (١٩٢٥) حيث يهدف إلى تنزيه الجانب الروحي عن الصيرورة التي يخضع لها الجانب الزمني . كما يمثل هذه النزعة خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدأ» (١٩٥٠) حيث رفض

الدعوة القائلة بضرورة اكتفاء الشرق بالروحانية ونبذ المادية .

ونزعة عقلية ذات وجهين :

وجه متطرف يمثله طه حسين فى كتابه «الشعر الجاهلى»(١٩٢٦) حيث يستند فى المعالجة إلى منهج ديكارت فى الفلسفة ، وهو منهج يدعو إلى الأخذ بالفكرة الواضحة المتميزة كما تبدو للعقل الإنسانى حين يتخلص من أحكام السلف .

ووجه معتدل يتبناه العقاد ويوسف كرم . فالعقاد فى كتابه « الفلسفة القرآنية » (١٩٤٧) يضع حداً للعقل لا يتجاوزه . هذا الحد هو الدين « لأن الإحاطة بدلائل الحكمة الإلهية أمر غير مقبول فى حكم العقل نفسه ، إذ أن العقل المحدود لا يحيط بالقدرة التى ليست لها حدود » .

وعلى نفس الدرب يسير يوسف كرم فى كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » (١٩٥٩) يطلق على مذهبه اسم « المذهب العقلى المعتدل » لأنه يثق بقدرة العقل على تعقل الوجود ، ولكنه فى ذات الوقت يحد من هذه الثقة إزاء ظاهرات بالذات مثل المعجزات .

ونزعة علمية وضعية يروج لها زكى نجيب محمود فى كتابه « نحو فلسفة علمية » (١٩٥٨) تأخذ بالمنهج العلمى دون سواه ،

وتقف عند حد المحسوسات ، وتنظر إلى الكون على أنه كثرة من وحدات .

هذه خلاصة لنزعات فكرية هائمة على وجه المجتمع المصرى . وبالرغم من أنها لا تمثل تياراً ثورياً ، وبالرغم من أنها تنطوى على سلبيات ، إلا أنه يمكن اعتبارها ارهاصات لنظرية ثورية حين تنفتح على الفكر الثورى العالمى .

المرأة عام ١٩٧٥

رأت منظمة الأمم المتحدة أن تكون قضية عام ١٩٧٥ هى قضية المرأة وقضية المرأة من قضايا المجتمع ، وهى بالتالى موضع اهتمام الفلاسفة والعلماء . وتاريخ الفكر الفلسفى والعلمى حافل بآراء متباينة فى طبيعة المرأة ووظيفتها الإجتماعية والحضارية .

يقرر أفلاطون فى « طيماوس » أن المرأة شريرة بطبيعتها، ذلك أن الآلهة قد صنعت الرجل كاملا ، ولكنها اشترطت عليه المحافظة على كماله حتى ينعم بحياة سعيدة بعد الممات ، وفى حالة الاخلال بهذا الشرط فليس من عقاب سوى أن يولد مرة ثانية على هيئة امرأة .

ويكرر أرسطو رأى أفلاطون ، فيقرر أن الطبيعة قد حبت الرجل العقل الكامل ، أما المرأة فأقل عقلا . ويقرر كذلك أنه ليس بصحيح أن الطبيعة هيأت المرأة للمشاركة فى الجندية والسياسة، ذلك أن وظيفتها العناية بالأطفال وبالمنزل تحت اشراف الرجل .

ولم تكن آراء أفلاطون وأرسطو بمعزل عن المجتمع الأثينى ،

بل لم تكن إلا متسقة مع هذا المجتمع المأثور عنه فى تاريخ الإنسانية أنه كان مجتمعاً « عبودياً » و « رجولياً » فى آن واحد. ولهذا واكب احتقار المرأة انتشار « الجنسية المثلية » homosexuality .

وفى العصر الوسيط لم تكن آراء الفلاسفة مباينة لآراء أفلاطون وأرسطو . يقول كبير فلاسفة هذا العصر القديس توما الأكوينى أن المرأة رجل ناقص ومخلوق عرضى . ولم يكن هذا القول غريباً عن الطابع المميز للعصر الوسيط وهو الطابع الاستغلالى المتمثل فى النظام الاقطاعى ذلك أن من سمة الاستغلال تشويه صورة الإنسان.

ولكن مع بزوغ الثورة الصناعية واندماج المرأة مع الرجل فى عملية الإنتاج ، وانفجار الثورة الفرنسية استناداً إلى مبادىء الاخاء والحرية والمساواه تغيرت نظرة الفلاسفة إلى المرأة فخلت من سمة التحقير. بيد أن هذه النظرة لم تدم طويلا ، إذ سرعان ما تمسكت البرجوازية الصاعدة ، من أجل ترسيخ كيانها ، بالأخلاق القديمة ، وأعلنت أن الضمان للملكية الخاصة هو تضامن الأسرة، والضمان لهذا التضامن هجران المرأة للعمل المنتج ، والعودة إلى البيت .

وجاءت الثورة البلشفية تصحيحاً لمسار الثورة الفرنسية وتجسيداً واقعياً لمبادئها . وأعلن لينين فى حديثة إلى أول مؤتمر للنساء العاملات

فى ١٩ نوفمبر ١٩١٨ أن الاشتراكية قادرة على تحرير المرأة من وضعها العبودى . بيد أن هذا التحرير لن يتحقق آليا وتلقائياً ، إذ يشترط فاعلية النساء العاملات ، أى أن تحرير المرأة مرهون بها على حد قوله .

ومعنى قول لينين هذا أن الرجل قد يكون عائقا ، فى المجتمع الاشتراكى ، أمام تحرير المرأة . وهذا ممكن ووارد بحكم التراث الإنسانى ، إذ هو تراث رجولى ، أى تراث من صنع الرجل وحده ، تراث يصور المرأة على أنها جنس ليس إلا ، ويصور العلاقة بين الرجل والمرأة على أنها علاقة تقف عند حد « الجنس » ولا تتجاوزه إلى حد « الإنسان » .

وفرويد يعتبر الممثل الشرعى لهذا التصور . فحديثه عن المرأة مقصور على الوظيفة الجنسية ، وتصويره لعقد المرأة النفسية ذو طابع جنسى مثل « عقدة الخصاء » و « عقدة أوديب » ، وتفسيره للحب والكراهية والحسد مردود إلى الغريزة الجنسية وحدها. وفرويد ، بعد هذا كله، يفاجىء القارى بقوله فى كتابه « محاضرات تمهيدية جديدة فى التحليل النفسى » أن المرأة« لغز » . وأغلب الظن أن فرويد يهدف من وراء هذا القول إلى تثبيت آرائه ، وإلى عدم مجاوزتها بدعوى أنه ليس بعدها سوى المجهول .

ومع ذلك فقد حاول سارتر مجاوزة نظرة فرويد إلى المرأة وذلك باجراء فحص « وجودى » للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة . يقول فى كتابه « الوجود والعدم » : ثمة ميل أساسى لدى الإنسان وهو الميل إلى ملء الفراغ ، فالطفل يعلم منذ خبراته الأولية أن جسمه ينطوى على ثقوب . فهو حين يضع أصبعه فى فمه فإنه بذلك يحاول سد ثقب فى وجهه ، وهكذا الحال بالنسبة إلى عملية التهام الطعام . . فأن تأكل تعنى أن تسد ثقبا . ثم يستطرد قائلا « ومن هـــذه الزاوية يمكن تناول المسألة الجنسية » .

بيد أن نقطة الضعف فى نظرة كل من فرويد وسارتر تجاهل فاعلية المجتمع فى تحديد نظرة الرجل إلى المرأه . ومن ثم فإنه ليس فى الإمكان تحرير المرأة إلا بتحرير المجتمع من جميع صور الإستغلال ، أى بتحريره من كل ماهو لا إنسانى ذلك أن قضية تحرير المرأة تعنى ، فى المقام الأول ، تحريرها من نظرة الرجل اللاانسانية إليها . ومعنى ذلك أن قضية تحرير المرأة تعنى ، فى ذات الوقت ، تحرير الرجل من هذه النظرة اللاانسانية .

وماذا عن مجتمعنا العربى ؟

يقول الشاعر العربى « أدونيس » فى كتابه « الثابت والمتحول » إن أخلاق المجتمع العربى هى أخلاق ذكورية . وحيث تسود الأخلاق

الذكورية تسود أخلاق جنسية مزدوجة: فرض العفة الكاملة على المرأة، والسماح للرجل بأن يمارس حريته الجنسية الكاملة .

وحين قرأت هذا الوصف ابتسمت ، فثمة دلائل تشهد على صحة هذا الوصف تأتى فى مقدمتها الدعوة الرامية ، فى مجتمعنا ، إلى تحديد لباس معين للمرأة . فهذه الدعوة ليس لها سوى معنى واحد :

تثبيت ما تريد البشرية مجاوزته :

أن المرأة جنس ليس إلا

وهذا التثبيت استلاب لإنسانية المرأة والرجل .

رؤية ايديولوجية للحوار العربى الأوربى

الحوار نغمة العصر

فثمة حواران

أحدهما دائر بين الماركسيين والمسيحيين فى أوروبا وفى أمريكا اللاتينية .

والآخر دائر بين أديان العالم .

يضاف إليهما حوار عربى أوروبى .

ولكل حوار مناسبة .

ومايهمنا ، فى هذا المقال ، هو الحوار العربى الأوروبى

ولهذا نسأل :

مامناسبة هذا الحوار ؟

حرب أكتوبر ١٩٧٣ بلا زيادة ولا نقصان .

في هذه الحرب برزت قيمتان لم ترد أى منهما فى حروب سابقة بين العرب وإسرائيل .

قيمة الإنسان .

وقيمة البترول .

وكل منهما عربى .

ولم يكن للعربى كلمة مسموعة أو مقبولة قبل هذه الحرب. وجاءت المبادرة ، فى هذه المرة ، من الدول المعادية للعرب والمنحازة لإسرائيل، وفى مقدمتها دول غرب أوروبا . أما دول شرق أوربا فهى مع العرب ضد إسرائيل من قبل حرب أكتوبر ومن بعدها ، ومع ذلك فالحوار أطلق عليه تجاوزا الحوار العربى الأوروبى .

وبدأت الاتصالات والزيارات والمباحثات .

وكان لابد من حوار نقطة البداية فيه هذه البدايات . أما نقطة النهاية فتحديدها ليس بالأمر الميسور .

وحوار ، من هذا القبيل ، أمره غريب .

والغرابة فيه تأتى من أنه معلوم البداية مجهول النهاية .

ونسأل :

هل فى الامكان رفع هذه « الغرابة » ؟

نجيب بسؤال :

ماوجه الاتفاق ، وما وجه الافتراق بين طرفى الحوار ؟

وجه الاتفاق أن كلا من الحضارة العربيه والحضارة الأوروبية متأثر بالحضارة اليونانية القديمة ، فقد كان لأفلاطون وأرسطو السيادة فى الجدل الدائر على قضية التوفيق بين النقل والعقل ، أى بين الدين والفلسفة . وكان كل من ابن رشد وتوما الأكوينى ينعت بأنه « شارح أرسطو » . بل إن الحضارة العربية تجاوزت حدالتأثر بالحضارة اليونانية إلى حد التأثير فى الحضارة الأوروبية حين ترجمت مؤلفات الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد والغزالى ، وحين ترجمت مؤلفات العلماء فى الرياضة والفلك والطب .

من أشهر الرياضيين العرب الذين عرفتهم أوروبا « الخوارزمى » وكتابه « حساب الجبر والمقابلة » حيث درس تحويلات المعادلات وحلها ، و « بنو موسى بن شاكر » وكانوا ثلاثة أخوة : محمد وأحمد والحسن . برزوا فى الحساب والفلك والميكانيكا أو علم الحيل ، ولهم كتاب فى مساحة السطوح المستوية والكروية .

ومن أشهر العلماء العرب فى الفلك الخوارزمى المذكور آنفا ، و« أبو العباس الفرغانى» و « أبو معشر البلخى » ، وتأثير هؤلاء جميعاً متصل بالأرصاد الفلكية .

ومن أبرز العلماء العرب فى الطب « محمد بن زكريا الرازى » وكتابه « الحاوى » وهو عبارة عن دائرة معارف طبية كبرى ، وكتابه « المنصورى » . ثم ابن سينا وكتابه « القانون فى الطب » .

وقد ترجمت هذه المؤلفات وغيرها إلى اللغة اللاتينية ، لغة أوروبا فى العصر الوسيط .

ووجه الاتفاق كذلك تخلف كل من الحضارتين بعد التقدم والارتقاء . تخلفت الحضارة العربية بسبب الغزوات الإستعمارية، وتخلفت الحضارة الأوروبية بسبب الجمود الذى أصاب العقل فى العصر الوسيط من جراء سيطرة الاقطاع ورجال الدين.

بيد أن الحضارة الاوروبية لم تقف عند حد التخلف بل تجاوزته إلى مايسمى « بعصر النهضة » عصر النور والعرفان فى القرن الخامس عشر حيث تحقق احياء الآداب اليونانية القديمة وسميت بالإنسانيات وجاءت كشوف كولومبوس وفاسكو دى جاما وماجـــلان ودريك بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عما تعارف عليه الاوربيون

من أديان وأخلاق فظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية .
وتكونت نظرية جديدة في الإنسان تقنع بما يسمى بالطبيعة وتستغني عما فوق الطبيعة . فدعا الفيلسوف الإنجليزي « فرنسيس بيكون » لتأسيس علم جديد ، هو العلم التجريبي ، ليزيد من سلطان الإنسان على الطبيعة . وأعلن الفيلسوف الفرنسي « رينيه ديكارت » قاعدة ثورية هي القاعدة الأولى من قواعد منهجه الأربع حيث يقول « أن لا أسلم شيئاً إلا أعلم أنه حق » . ذلك أن هذه القاعدة عبارة عن اعلان استقلال العقل واسقاط كل سلطان يفوق سلطان العقل .

ولم يقف الأمر عند حد تحرير العقل بل تجاوزه إلى تحرير المجتمع فنادى « روسو » بمبدأ « العقد الإجتماعي » الذي يقرر أن المجتمع من صنع البشر ، وليس من صنع كائن آخر ، صنعه البشر بالاتفاق حين اضطرتهم أسباب طبيعيـــــة ، كالفيضانات والزلازل ، إلى الإجتماع بصفة دائمة .

وواكب كل ذلك حدث ديني أو مايسمى « بحركة الإصلاح الديني » قام بها لوثر وزفنجل وكالفان مفادها زعزعة العقيدة السلفيه وإنشاء الكنائس المستقلة ، والدعوة إلى « الفحص الحر » أي الفهم الخاص للكتاب المقدس .

ونشأت عن ذلك كله حركة « علمانية » تجسدت في كل مدن

أوروبا ، ولهذا يقال عن أى مدينة أوروبية أنها مدينة علمانية . وقد صدر كتاب ، فى هذا المعنى ، عام ١٩٦٥ عنوانه « المدينة العلمانية » لهارفى كوكس .

بيد أن ثمة خداع بصر إذا عزلنا الحركة العلمانية فى أوروبا عن مضمونها الإجتماعى ، إذ هى نشأت فى أحضان الرأسمالية وهى تنقض على الإقطاع .

وحين ارتبطت الرأسمالية بالإستعمار فى وحدة عضوية ، وحين تطور الإستعمار من قديم يعتمد على القهر العسكرى إلى جديد يستند إلى القهر الإقتصادى ، بدأت أوروبا فى افراز أحزاب شيوعيه واشتراكية تدعو إلى احداث تغيير جذرى للمجتمع الأوروبى. ولم تقف الصهيونية مكتوفة الأيدى ، فبصماتها واضحة على الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية فى غرب أوروبا .

هذا عن غرب أوروبا . . فماذا عن العرب ؟

تخلف منذ القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، ثم « محاولة » لمجاوزة هذا التخلف .

فما هى هذه المحاولة؟ وماذا حدث لهذه المحاولة ؟

هى محاولة لتحرير العقل والمجتمع من أسباب التخلف .

فثمة نزعة علمية تزعمتها «مدرسة المقتطف» بقيادة يعقوب صروف وشبلي شميل . يقول عنها سلامه موسى في كتابه «تربية سلامه موسى» [ص ٥٤] أنها لم تستطع تكوين مدرسة فكرية، لأن الركود الذهني كان عاما كما كان الشرق بقواته التاريخية الساحقة يخيم علينا بل يحط علينا بكلكله » .

وثمة نزعة عقلانية وعلمانية كان يروج لها الشيخ محمد عبده وطه حسين وعلى عبد الرازق والعقاد وخالد محمد خالد . ومع ذلك فقد ظلت هذه النزعة ملازمة لهؤلاء الرواد دون أن تتجاوزهم لتصير تيارا سائدا أو مناخا صحيا وتربة خصبة لبذر البذور وجنى الثمار في نهاية المطاف .

وفوق هذه وتلك نزعة عارمة في الوطن العربي لتحرير الأرض من المحتل أفرزت في قمة فورانها [٦ أكتوبر ١٩٧٣] القوة الإقتصادية للعرب كقوة سياسية ممثلة في البترول حين منعه العرب عن غرب أوروبا وعن أمريكا ، ثم رفعوا سعره فتأزم الاقتصاد الأوروبي وزاد دخل دول البترول زيادة فلكية .

واحساس أوروبا بتأزم اقتصادها لزم منه احساس باعادة النظر في موقفها من العرب ، الأمر الذى قد يفضى إلى اتخاذ موقف جديد . ولكن هذه الجدة يشترط أن تكون كيفية وإلا فإن الموقف الجديد

لن يختلف عن سابقه إلا بإضافة عبارات التقـــدير والاحترام فى المناسبات السياسية .

السؤال إذن :

كيف يمكن لهذه الجدة أن تكون كيفية ؟

يمكن لها أن تكون كذلك إذا كان المحاورون العرب على قناعة بأن العائدات النفطية العربية يجب أن تكون أساساً لبناء قاعدة إنتاجية صناعية متطورة ، وعلى قناعة بأن الدول الأوروبية مطلوب منها تزويد الدول المنتجة للبترول بما تحتاجه من تكنولوجيا وسلع إنتاجية .

ولكن هذه القناعة أيضاً ينبغى أن يكون التعبير عنها بلغة العصر، ولغة العصر « لغة ايديولوجية » حتى مع مايسمى « بالانفراج الدولى » .

واللغة الإيديولوجية لاتقف فقط عند حد تفسير مايجرى ، وإنما تتجاوزه إلى حد التنبؤ بما سيجرى .

فهى تعلمنا أن أوروبا ليست أوروبا رأس المال ، وإنما هى أوروبا الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية ، وهى أوروبا الصراع بين الاحتكارات الفرنسية والألمانية والاحتكارات الأمريكية ، وهى أوروبا الملوثة بالصهيونية .

ثم هي تعلمنا أن هذا الصراع محكوم برؤية مستقبلية للأطراف المتصارعة .

ولهذا فما ينبغى أن يكون مطروحاً فى ذهن المحاور العربى هو هذا السؤال :

أوروبا . . . إلى أين ؟

وليس من المقبول القول بأن هذا السؤال سابق لأوانه . ذلك أن التاريخ يتحرك إبتداء من المستقبل ، وليس من الماضى أو الحاضر .

وقد يقال إن ثمة سؤالا بالمثل ينبغى أن يكون مطروحاً فى ذهن المحاور العربى .

العرب . . . إلى أين ؟

وهذا قول حق .

ومعنى ذلك أن الرؤية المستقبلية ينبغى أن تكون واردة لدى المحاور العربى والأوروبى .

بيد أن هذه الرؤية احتمالية بحكم طبيعتها المستقبلية .

ولكن الاحتمال لا ينفى الحتمية ، إذ هو ينطوى عليها وإلا فإنه يعنى

الصدفة. ومع ذلك حتى لو سلمنا بأنه يعنى الصدفة، فالصدفة الآن موضع تحليل علمى بحيث يمكن القول بأنها نقطة التقاء سلاسل من العلل والمعلولات .

والسؤال الآن :

ما احتمالات المستقبل بالنسبة لغرب أوروبا والعرب ؟

وفى عبارة أدق نتساءل :

ماهى احتمالات وجـــه الاتفاق ووجه الافتراق بين غرب أوروبا والعرب ؟

فى تقديرى أن وجه الاتفاق لابد أن يكون كامناً فى تصميم كل من غرب أوروبا والعرب على التحرر من الاحتكارات الأمريكية بحكم شيوع النزعة القومية الاستقلالية .

فقد حدث إثر الحرب العالمية الثانية ضعف أوروبا الغربية بسبب تدمير اقتصادها ، الأمر الذى دفعها إلى جذب رأس المال الأمريكى بهدف اعادة قوة اقتصادها. واستجاب الرأسمال الامريكى ولكن بدافع التحكم والاستغلال بحيث تصبح أوروبا الغربية سوقا ضخمة للاستثمارات والمنتجات الامريكية . وهذا ما تحقق بالفعل .

ففى عام ١٩٧٠ حققت الاستثمارات الأمريكية فى غرب أوروبا

أرباحا تقدر بحوالى ٠٠٠ر ١١ مليون دولار ، وبلغت الأرباح المحولة منها إلى أمريكا ١٧٠٠ مليون دولار .

ولهذا فإن أحد الدوافع لتأسيس السوق الاوروبية المشتركة هو رغبة احتكارات أوروبا الغربية فى توحيد جهودها لمواجهة السيطرة الامريكيه وساندت هذه المواجهة الاحزاب الشيوعية والاشتراكية التى نشأت فى غرب أوروبا وأن اختلفت أسباب المواجهة .

وبالنسبة للعرب فقد كشفت حرب أكتوبر عن الوحدة العضوية بين تحرير البترول من الاحتكارات الاجنبيه وتجسيد فكرة القومية العربية ، إذ استخدم العرب البترول كسلاح سياسى وذلك بخفض إنتاجه وحظر تصديره للدول المنحازة لإسرائيل ومن هنا حدث صدام بين العرب وغرب أوروبا . وهنا وجه الافتراق ، وهو الوجه السالب لوجه الاتفاق .

والمطلوب من الحوار أن يرقى بهذا التناقض . . فهل هذا المطلب ممكن التحقيق ؟

نعم ، ممكن بشرط رفع الاستغلال فى غرب أوروبا . بيد أن هذا الرفع ليس ميسورا إلا بالاشتراكية .

ولكن إذا سلمنا بهذه الفرضية فما هى وجهة نظر المحاور العربى؟

إن وجهة نظره تتراوح بين القبول والرفض .

فكر الثورة

من

وثائق الثورة

فى « فلسفة الثورة » يفرق عبد الناصر بين التمرد والثورة من حيث أن التمرد تحقيق لرغبات جزئية فى اطار وضع راهن ، أما الثورة فهى تغيير جذرى لوضع راهن . ومن هذه الزاوية يقرر أن حركة الضباط الاحرار فى « ٢٣ يوليو » ثورة .

والثورة علمية الطابع لأنها تخضع لقانون العلية القائل بأن لكل حدث علة . والعلة قد تكون قريبة عرضية وقد تكون بعيدة جوهرية . العلة الجوهرية هى العلة الحقيقية ، أى المفسرة لأصول الأحداث ، أما العلة العرضية فهى ليست كذلك ، ولهذا ينبغى مجاوزتها إلى ما بعدها من علة جوهرية .

وتأسيسا على ذلك يحدد عبد الناصر العلل العرضية لثورة ٢٣ يوليو بأنها حرب فلسطين والأسلحة الفاسدة وأزمة نادى الضباط وحادث

٤ فبراير ١٩٤٢ . وهو بعد هذا التحديد يتجاوز العلل العرضية بحثا عن العلة الجوهرية فى أعماق اللاشعور الجمعى للشعب المصرى فيعثر عليها فى عصر المماليك حيث الطغيان الأجنبى ممتزج باقطاع طاغ •

ولكن ماذا يعنى هذا الوضع فى عصر المماليك ؟

يعنى ، فى رأى عبد الناصر ، فقدان الحرية السياسية والحرية الاجتماعية فى آن واحد •

والثورة على هذا الوضع كيف تكون ؟

باسترداد الحريتين فى آن واحد ، وهذا لن يتأتى الا إذا انطوت الحرية السياسية على الحرية الإجتماعية ، أى إلا إذا تبطنت الحرية السياسية بمضمون اجتماعى .

والحرية ، بهذا المفهوم ، تنطوى على تناقض ، ذلك أن الحرية السياسية يستلزم تحقيقها مشاركة « كل » الشعب ، فى حين أن الحرية الاجتماعية تستقطب « جزءا » من هذا الكل •

ولهذا فالحرية بهذا المفهوم ، فى رأى عبد الناصر ، تستلزم منطقا خاصا ، وهو بالقطع ليس منطقا تقليديا اصلاحيا ، لأن المنطق التقليدى لا يقر التناقض ، فإما حرية سياسية وإما حرية إجتماعية .

فما هو اذن هذا المنطق الخاص ؟

هو منطق ثورى ، على حد قول عبد الناصر ، وهو المنطق الجدلى على حد التعبير الفلسفى ، يقبل التناقض ولا يرفضه ، ولكنه لا يركن إليه وإنما يحاول رفعه أو إزالته .

بيد أن المنطق الثورى وحده ليس يكفى ، إذ هو يكشف عن التناقض المطلوب رفعه أو ازالته ، ولكنه لا يبين كيفية رفع هذا التناقض ، فهذا من شأن النظرية الثورية . ولم يكن فى إمكان عبد الناصر تأسيس هذه النظرية الثورية فهو يقرر صراحة فى مفتتح الجزء الأول من « فلسفة الثورة » أنه من الصعب عليه أن يتحدث عن فلسفة الثورة .

إذن النظرية الثورية غائبة ؟

فما العمل ؟

هنا يركن عبد الناصر إلى القوى القائمة ، ويستند فى تحديدها إلى « تاريخية » الزمان و « أهمية » المكان . تاريخية الزمان تمثل تاريخ الشعب المصرى فى نضاله المتواصل ، وأهمية المكان تكشف عن قوى ثلاث : القوة العربية والقوة الافريقية ، والقوة الاسلامية . ولكنه عند

تحديد القوة الإسلامية يحرص على بيان البعد السياسي للعقيدة الإسلامية.
يقول « يجب أن تتغير نظرتنا إلى الحج . لا يجب أن يصبح الذهاب إلى الكعبة تذكرة لدخول الجنة بعد عمر مديد ، أو محاولة ساذجة لشراء الغفران بعد حياة حافلة . ويجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة ».
وتتمثل هذه القوة السياسية ، فى رأيه ، فى رفض تعاطى « الوهم » الذى يصدره الينا الاستعمار . ونحن بالفعل قد تعاطينا هذا الوهم لمدة قرون طويلة امتدت من العصر المملوكى حتى القرن التاسع عشر حيث غاب العقل إذ تركناه هائما على وجهه فى الصحراء ، وتجلى الوهم فى هذه الهتافات .

« يارب يامتجلى . . إهلك العثملى »

« يارب يا عزيز . . داهية تأخذ الانجليز » .

وخلاصة القول أن هذه القوى الثلاث - بمنظور تقدمى - ينبغى أن تكون فى خدمة تحقيق الحرية السياسية المبطنة بمضمون اقتصادى ، أى فى خدمة الاشتراكية ، لأن هذا المعنى الذى يحدده ناصر للحرية يحدده للاشتراكية .

ولكن أية اشتراكية ؟

من أجل الجواب عن هذا السؤال أصدر عبد الناصر « الميثاق

الوطنى » فى ٢١ مايو ١٩٦٢ أى بعد مرور عشر سنوات على ثورة ٢٣ يوليو .

وكان من المتوقع أن يطرح عبد الناصر النظرية الثورية . ولكنه يطرح ارهاصات لها . وتجلت هذه الارهاصات سلبا حين قال إن التسليم بوجود قوانين طبيعية للعمل الاجتماعى ليس معناه القبول بالنظريات الجاهزة والاستغناء بها عن التجربة الوطنية . . فالتجربة الوطنية لا تفترض مقدما تخطئة جميع النظريات السابقة عليها أو تقطع برفض الحلول التى توصل إليها غيرها . كما تجلت هذه الارهاصات ايجابا حين قال « إن الأشتراكية العلمية هى الصيغه الملائمة لايجاد المنهج الصحيح للتقدم » ومعنى هذه العبارة أن عبد الناصر لم يكن مهيأ لقبول الاشتراكية العلمية كنظرية ثورية فاكتفى بقبولها كمنهج . ومن ثم فقد وقف عبد الناصر عند « عتبة » النظرية الثورية .

ولكن هل الوقوف عند هذه العتبة يكفى ؟

الجواب بالسلب . وأغلب الظن أن هذا الجواب كان واردا فى ذهن عبد الناصر . وقد حاول أن يعهد به إلى التنظيم السياسى الذى اقترح تأسيسه من داخل تحالف قوى الشعب العاملة كلها ، والذى اقترح

تـكوينه من « الطلائع » القادرة على قيادة التفاعل السياسى نحو هدف تذويب الفوارق بين الطبقات • ومفهوم الطلائع عند عبد الناصر يدور على الطبقة العاملة باعتبار أن العمل هو المقياس الحقيقى للقيمة الإنسانية على حد قول عبد الناصر •

ومعنى ذلك أن الطبقة العاملة ـ كطليعة ـ منوط بها تذويب الفوارق بين الطبقات . وهنا مكمن الغموض ، أو الأصالة فى التجربة ذلك أن عبد الناصر يقر الصراع الطبقى ولكنه يتصوره على مستويين :

المستوى الرأسى يدور على الصراع بين القوى الرجعية المتمثلة فى تحالف الاقطاع ورأس المال المستغل وبين قوى الشعب العاملة ويتحتم فيه ازالة القوى الرجعية .

والمستوى الأفقى يدور على الصراع بين قوى الشعب العاملة • وهذا الصراع هو الذى ينبغى أن يكون حله «سلميا» فى اطار الوحدة الوطنية وعن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات •

ومن خلال هذا المفهوم للصراع الطبقى يطرح عبد الناصر قضية الوحدة العربية • فهو يرى أن هذه الوحدة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا

تحققت « الثورة الشاملة » فى المجتمع العربى . وهو يعنى بالثورة الشاملة تحقيق الحرية السياسية المبطنة بمضمون اقتصادى ، أى الاشتراكية .

وهنا أيضاً يتصور عبد الناصر الصراع الاجتماعى على مستويين :

المستوى الرأسى يقوم على الصراع بين الرجعية العربية المتحكمة وبين الجماهير الزاحفة إلى أهدافها . ودليله على هذا الصراع ما يعانيه النظام القديم فى العالم العربى من جنون اليأس وفقدان أعصابه وهو يسمع من بعيد فى قصوره المعزولة وقع أقدام الجماهير الزاحفة إلى أهدافها .

والمستوى الأفقى يقوم على الصراع بين القوى التقدمية الشعبية والقوى الرجعية والانتهازية فى العالم العربى .

وإذا « بنكسة » ١٩٦٧ تهز هذا الأمل الذى كان يرقب تحقيقه عبد الناصر ، فيتراجع إلى الوراء ولكنه سرعان ما يقفز إلى الأمام بفضل الموقف التاريخى لجماهير الشعب يومى « ٩ ، ١٠ يونيو » فإذا بعبد الناصر يطرح « برنامج ٣٠ مارس » ، وفيه يحاول وضع برنامج عمل لسد الثغرات التى أدت إلى النكسة . وهى ثغرات تشهد على فساد المناخ ، فيصححه بفكر أوضح وحشد أقوى وتخطيط

أدق ، على « أمل » أن تكون للارادة الشعبية مقدرة اجتياح كل العوائق والسدود نافذة واصلة إلى هدفها .

ومع ذلك يبقى السؤال المصيرى :

هل ثمة بارقة أمل ؟

إيديولوجيا النازية وقضايا العصر

إحتفل العالم الاشتراكى فى عام ١٩٧٥ بمرور ثلاثين سنة على هزيمة النازية . ومن المعروف أنه فى عام ١٩٤٥ قضى على النازية بضربة قاضية من أول دولة اشتراكية . . الاتحاد السوفيتى .

ولم يكن انتصار الاتحاد السوفيتى مرغوبا فيه من قبل العالم الرأسمالى رغم عدائه للنازية . فقد قال رئيس وزراء بريطانيا « نيفيل تشمبرلين » للسفير الإيطالى فى لندن « ديتوجراندى » :

« إن ألمانيا ثور مفترس ، والمطلوب ليس وضعه فى قفص ، وإنما المطلوب توجيه هذا الثور إلى هدف آخر » .

وهذا الهدف الآخر لم يكن سوى الاتحاد السوفيتى .

وكان « رودلف هيس » ، كاتم أسرار هتلر ، منحازاً فى السياسة الخارجية إلى بريطانيا ، وكان يتصور أن تدمير الشيوعية إحدى مهام ألمانيا .

والسؤال عندئذ :

إذا كان ذلك كذلك فما هو مبرر العداء بين ألمانيا والعالم الرأسمالى ، خاصة وأن ألمانيا لم تكن إلا دولة رأسمالية .

جواب هذا السؤال فى كتاب لهتلر بعنوان « مبادىء العمل » . يقول الناشر الفرنسي « برنارد جراسيه » فى مقدمة الترجمة الفرنسية .

« هـذا هو أول عرض لنظرية هتلر عن الاشتراكية الوطنية منشور بإذن خاص من هتلر ، ويحتوى على نصوص متكاملة لخطبه الرئيسية ».

وأفكار هتلر المحورية فى هذا الـكتاب هى على النحو التالى :

* الثورة الحقيقية ليست ممـكنة إلا عند نشوء أزمة إقتصادية تحدث تأثيرها فى الأفراد فيحسون عندئذ بضرورة الثورة .

* وجوهر الأزمة الإقتصادية يدور على حدوث تصدع فى العلاقة بين الرأسماليين والعمال .

* وحدوث التصدع ينشأ عند غياب الطابع الأبوى لهذه العلاقة .

* وينشأ عند غياب الطابع الأبوى توهم أن ثمة تناقضاً بين مصالح الرأسماليين ومصالح العمال .

* ويتولد عن هذا التوهم توهم آخر يدور على حتمية إلغاء الملـكية الخاصة بدعوى أن هذه الملـكية هى الجرثومة المفرزة لهذا التناقض .

* ويرى هتلر أن الماركسية هى التى تتبنى الترويج لهذا الوهم ،

تجسده فى النقابات العمالية بدعوى أن هذه النقابات هى السلاح المشروع استخدامه فى اشعال الصراع الطبقى .

* ويخلص هتلر من ذلك إلى القول بأن تدمير الماركسية مسئولية تاريخية .

* والسؤال بعد ذلك :

كيف ؟

جواب هتلر عن هذا السؤال يكشف عن التناقض الثانوى بين النازية والعالم الرأسمالى ، أو بالأدق بين رأسمالية الدولة والليبرالية . ذلك أن الليبرالية ـ ايديولوجيا العالم الرأسمالى ـ تزعم أنها هى الايديولوجيا المنوطة بحماية الطبقة الرأسمالية . بحيث تكون الطبقة الرأسمالية هى الحاكمة تكون الحرية مكفولة لها ومسلوبة من الطبقة العاملة . ولكن بسمارك كان يرى أن الليبرالية واهمة فيما تذهب إليه ، لأن الليبرالية ، فى رأيه ، تفضى بالضرورة إلى الاشتراكية الديمقراطية .

وكان هتلر يرى ما يراه بسمارك ولكن مع إضافة أن الاشتراكية الديمقراطية تفضى بالضرورة إلى الشيوعية ، والشيوعية تفضى بالضروة إلى الدمار . ومن ثم يرى هتلر أن تدمير الشيوعية يستلزم منذ البداية تدمير الليبرالية .

والسؤال عندئذ :

كيف يتم تدمير الليبرالية ؟

جواب هتلر :

بتأسيس رأسمالية الدولة .

وما معنى رأسمالية الدولة ؟

ثمة مقولات ثلاث لازمة لفهم هذا المعنى :

الحياد — المصالحة — الشعب .

مقولة الحياد تعنى أن الدولة فوق الطبقات الاجتماعية ، أى أنها ليست منحازة إلى أى منها .

ومقولة المصالحة مستنبطة من مقولة الحياد ، وتعنى تحقيق التوازن بين الطبقات الاجتماعية المتناقضة فيختفى الصراع الطبقى . والنتيجة ، على حد قول هتلر ، « لا غالب ولا مغلوب » .

أما مقولة الشعب فمستنبطة من المقولتين السابقتين [الحياد والمصالحة] وتعنى عندئذ الشعب كل الشعب من غير أى مضمون اجتماعى .

غير أن هذه المقولات الثلاث ، فى حقيقة أمرها ، تعمل من أجل تدعيم الطبقة الرأسمالية .

بيد أن هتلر لا يقف عند حد رأسمالية الدولة ، إذ هو يريدها دولة حرب ضد الشيوعية ، فيدفع بمقولة الشعب إلى مستوى « المطلق المنغلق على ذاته » .

وهذا المطلق المنغلق على ذاته يسمى دينياً « شعب الله المختار » ، وعلمانياً يسمى « الجنس النقي » .

وانتقى هتلر « الجنس النقي » ويقصد به الجنس الآري ، وارتأى أن الشعب الألماني هو الممثل الشرعي لهذا الجنس النقي .

وانتقاء هتلر للعلمانية دون الدينية هو انتقاء موضوعي يفرضه الطابع العلماني للحضارة الأوربية ابتداء من عصر النهضة .

أما انتقاؤه للجنس الآري باعتباره مرادفاً للشعب الألماني فهو انتقاء ذاتي ، إذ هو يقول « إن رسالتنا هي التحكم في الشعوب الأخرى ، وأن الشعب الألماني مدعو إلى أن يكون سيد هذا العالم » .

ومن الواضح أن هذا الانتقاء الذاتي لا يخضع لمنطق العقل أو العلم، وإنما يخضع لمنطق الغريزة .

وفي كتاب « هتلر قال لي » لمؤلفه « هرمان روشنج » [وكان من زعماء الحكومة الاشتراكية في دانتزج] عدة أحاديث تؤكد ما نذهب إليه .

كان هتلر يقول له ولزملائه من أعضاء الحزب :

« ثقوا فى غرائزكم وفى إرادتكم ، ولكن لا تثقوا إطلاقاً فى معارفكم » .

« إن الإنسان مخلوق للفعل . أما تأمل الكون على نحو ما يفعل المثقفون فمن شأنه أن يخرج الإنسان من سجل الأحياء ويلقى به فى عداد الموتى » .

وكان هتلر يهدف من وراء ذلك إلى شحن هذا الطلق المنغلق على ذاته بشحنات انفعالية لاعقلانية تدفعه بسهولة إلى خوض حرب هجومية ضد الاتحاد السوفيتى كدولة اشتراكية .

ومع ذلك فقد قضى على النازية وبقيت الاشتراكية .

وبعد أن كانت الاشتراكية متحققة فى دولة واحدة امتدت إلى دول أخرى كانت تنتمى إلى العالم الرأسمالى ، بل امتدت إلى دول تنتمى إلى العالم الثالث . ومن ثم بدأ العالم الرأسمالى فى التقلص ، الأمر الذى دفعه إلى إجراء تعديل فى مخطط هتلر ، يكتفى فى البداية بـ « محاصرة » الاشتراكية .

وتجسد هذا المخطط فى خلق دولة عنصرية هى دولة إسرائيل ، تقوم على أساس دينى وليس على أساس علمانى بحكم وجودها فى منطقة تموج بالأديان وتكاد تخلو من الطابع العلمانى ، ومن ثم تدخل المنطقة

فى صراعات دينية تزيف الوعى الاجتماعى وتخفى الطابع الاستغلالى الممثل فى الدولة الراعية والمساندة لدولة إسرائيل : بريطانيا أولا ، ثم الولايات المتحدة الأمريكية .

وركزت إسرائيل هجومها على مصر ، وسبب هذا التركيز مردود إلى أن ثورة يوليو ١٩٥٢ ذات البعد الاشتراكى قد فجرت ثورات أخرى فى العالم الثالث . ولكاسترو قول مأثور « لولا ثورة يوليو لما كانت ثورة كوبا » .

والسؤال الآن :

هل ثمة أمل فى تدمير ثورة مصر ؟

الجواب بالسلب [وإن كان ما يبدو على سطح مصر الثورة يفيد الجواب بالإيجاب] لأن حركة التاريخ تقدمية .

والسؤال عندئذ :

وما هو مصير إسرائيل ؟

مصيرها هو مصير من يسبح ضد التيار .

إنه يسبح ولكن إلى حين .

لأن من يسبح ضد التيار مقاومته مؤقتة .

وهذه هى الحقيقة .

ومع ذلك يترجمها الإسرائيليون على النحو التالى :

إن العرب يريدون إغراقنا فى البحر .

وهذه ليست الحقيقة .

التتارية والفكر المستورد

ثمة ظاهرة طافية على سطح مجتمعنا المصرى على التخصيص ومجتمعنا العربى على الإطلاق ، فى حاجة إلى تحليل وتأويل .

وهى ظاهرة ثنائية البعد :

بعد اقتصادى .

وبعد ايديولوجى .

البعد الاقتصادى يتمثل فى بزوغ ما يسمى بالرأسمالية الطفيلية . من دلائلها تجار الخلسة فى سوق الاستهلاك ، والوسطاء الذين يغرقون الأمة بسلع الترف المستوردة بالمشروع وغيرالمشروع ، وإن شئنا الدقة اكتفينا بغير المشروع .

والبعد الايديولوجى يدور على خطر ما يسمى بالفكر المستورد بدعوى الحفاظ على القيم والتقاليد وما ورثناه عن الأقدمين .

ومحصلة البعدين تتارية بالضرورة . ويقصد بالتتارية ما هو مأثور عن التتار أنهم — بقيادة جينكزخان — التزموا أمراً واحداً : تدمير حضارة الإنسان .

وثمة سؤال لا بد أن يثار :

وما مبرر بزوغ التتارية ؟

إفلاس البرجوازية المتخلفة عن عصرها فى مواجهة القوة الدافعة للفكر الاشتراكى فى مسار التطور الاجتماعى فأخلت الطريق للرأسمالية الطفيلية لعلها تكون سداً عالياً يضعف من هذه القوة الدافعة .

ولكل بعد اقتصادى ، بعد ايديولوجى يواكبه فى تلاحم عضوى .

وتطبيق هذه القاعدة يلزم منه مواكبة التتارية للرأسمالية الطفيلية بحكم السمة المشتركة بينهما وهى شهوة اقتلاع الحضارة من جذورها .

وشعار هذه المواكبة حظر استيراد الفكر .

وهذا الحظر بدعة لم تألفها مصر — بهذه القوة — منذ عصر محمد على ، عصر الانفتاح على الحضارة الرأسمالية الغربية فى شتى أبعادها بلا استثناء . فقد اندفع مفكرو مصر إلى ترجمة الفكر البرجوازى بما ينطوى عليه من علمانية وعقلانية حتى انتهى بهم المطاف — أثناء ثورة ١٩٥٢ — إلى احتضان تيارين فلسفيين يدعمان البرجوازية المعاصرة أعنى بهما :

الوضعية المنطقية ، والبرجماتية المتطورة عند جون ديوى .

والغريب فى أمر هذا الاحتضان أن الوضعية المنطقية تنكر أى مجاوزة للطبيعة والإنسان ، أى تنكر ما هو فائق للطبيعة بدعوى أنه

خرافة . والبرجماتية المتطورة عند جون ديوى تنكر الصراع الطبقى وتحذف الايديولوجيا وتكتفى بالتكنولوجيا كقوة دافعة للتغير الاجتماعى .

والغريب كذلك فى أمر هذا الاحتضان أن أحداً لم يقل :

هذا فكر مستورد فاحذروه .

ولكن حين انفتحنا على العالم الجديد بما ينطوى عليه من فكر اشتراكى علمى ارتفعت أصوات تندد بهذا الفكر وتحذر من استيراده .

ولم ترتفع هذه الأصوات إلا فى ظل بزوغ رأسمالية طفيلية محكومة بنزعة تتارية .

الحضارة المتوسطية وقضية الإنسان

البحر المتوسط نسيج وحده حين يقارن بغيره من البحار .

فهو رمز على حضارة الإنسان منذ قديم الزمان ، حضـارة مصر وما بين النهرين ، وحضارة اليونان .

ولم يكن بين الحضارتين انفصال لا فى العصر القديم ولا فى العصر الوسيط .

وفى العصر القديم جاء مصر من اليونان طاليس وفيثـاغورس وأفلاطون ، وتلمذوا لعلمائها وفلاسفتها .

قيل عن طاليس أنه لما جاء مصر أخـذ عنها علم المساحة وانشغل بمسألة فيضان النيل وقياس ارتفاع الأهرام .

وقيل عن فيثاغورس أنه حين زار مصر أخذ عنها العلم الرياضى .

وقيل عن أفلاطون أنه قد تأثر تأثراً عميقـاً بحضـارة مصر حتى ليحكى على لسان أحد الكهنة فى محاورة « طيماوس » قائلا لصولون « أيها الإغريق إنما أنتم أطفال »

وفى العصر القديم كذلك أطلق لفظ « الهيلينستية » على العصر

الذى بدأ من فتح الاسكندر للشرق ، وانتهى بعصر الإمبراطور أوغسطس ، أى من سنة ٣٣٦ إلى سنة ٣٠ ق . م ، وهو عصر تميز بامتزاج الفكر اليونانى بالروح الشرقية، وبالذات فى مدينة الاسكندرية التى استقر رأى الاسكندر على بنائها. وقد تم بناؤها فى عهد بطليموس الأول حيث أنشأ بها متحف « الموسايون » أى معبد ربات الفنون والعلوم . ولفظ المتحف كان يعنى معهدا للعلم والدراسة .

وبعد افتتاح المتحف نشأت مدارس فلسفية متأثرة بالمذاهب الفلسفية اليونانية ، وهى على وجه التحديد ، الأفلاطونية والأرسطية والرواقية ، وسادت الأفلاطونية وتطورت إلى « الأفلاطونية الجديدة » ، وهى فلسفة إلهية دينية اتخذت شكلا جديداً عند « فيلون » الفيلسوف اليهودى الإسكندرى تمثل فى التوفيق بين الفلسفة الدينية والتوراة . والذى ساعد على سيادة ظاهرة التوفيق أن الجالية اليهودية المقيمة بالإسكندرية كانت غنية زاهرة آخذة بحظ عظيم من الثقافة اليونانية حتى أنها لم تكن تقرأ التوراة ، إلا فى الترجمة اليونانية المعروفة « بالسبعينية » وكانت تعتقد أن الوحى الإلهى يشمل هذه الترجمة أيضاً .

وهكذا عاش الفكر اليهودى فى أحضان مدرسة الإسكندرية .

وفى العصر الوسيط أسهمت « الهيلنسية » فى تدعيم الصلة بين

الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية خاصة وأنهما يهدفان إلى التوفيق بين العقل والإيمان، استناداً إلى المنطق اليونانى . بيد أن السيادة فى هذا التوفيق كانت للفكر الإسلامى ، وبالذات فى القرن الثالث عشر حيث كانت الفلسفة عبارة عن مختلف المواقف من ابن سينا وابن رشد .

وفى العصر الحديث قامت حملة على فلسفة العصر الوسيط بالتهكم على لغتها وبحثوها وطريقة استدلالها ، ورميها بالجهل والغباوة والبربرية . ونشأت فلسفة منسلخة عن الدين ، ومؤازرة للطبقة البرجوازية الصاعدة، على أنقاض الطبقة الاقطاعية التى كانت العلامة المميزة للعصر الوسيط ، أعقبتها فلسفة مؤيدة للطبقة العمالية . ومن ثم نشأ صراع بين الفلسفتين : الفلسفة البرجوازية والفلسفة الاشتراكية ، وانقسمت أوربا إلى عالمين ، سمى أحدهما بالعالم البرجوازى ، وسمى الآخر بالعالم الاشتراكى . وبين هذا وذاك نشأ « عالم ثالث » يضم أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، يحاول جاهداً أن يشق طريقه بين العالمين الآخرين .

ولم يكن أمام العالم الثالث إلا أحد أمرين :

إما أن ينحاز إلى أى من العالمين .

وإما أن يختار طريقاً ثالثاً ، لا هو بالبرجوازى ولا هو بالاشتراكى .

ونشأت محاولات فلسفية على هذا الطريق الثالث ، ومن بينها ما يسمى بـ « الحضارة المتوسطية » كان قد أشار إليها طه حسين منذ أكثر من ثلاثين سنة فى كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » حين ارتأى أن ثمة علاقة بين الثقافة والعلم والأدب فى مصر ، وبين ثقافة حوض البحر المتوسط . فعنده أن مصر القديمة ومصر الإغريقية وحتى مصر العربية والمسلمة كلها أسهمت فى هذه الثقافة التى يسميها بـ « ثقافة البحر المتوسط » .

وفى الخمسينيات بلور هذه الرؤية الفيلسوف العربى « رنيه حبشى » فى كتابه « حضارتنا على المفترق » [١٩٦٠] . فهو فى هذا الكتاب يحدد حضارتنا بأنها ينبغى أن تكون « متوسطية » ، أى لا شرقية ولا غربية .

لماذا ؟

« لأن كلا من الشرق والغرب مصاب بحمى « الأنا » المتضخمة والعدائية ، فلا يمكنهما أن يتفهمانا أو يكونا سخيى القلب للاسراع إلينا » .

والنتيجة ماذا تكون ؟

القناعة بماضينا « نحن » ، وبحاضرنا « نحن » .

وماذا عن ماضينا ؟

إنه ، فى رأى رنيه حبشى ، «ماهوى» ، أى نسبة إلى « الماهية ».
والماهية تعنى المعنى الـكلى الذى نحصل عليه من إدراك الجزئيات ،
ومن ثم فالعلم الحق هو العلم بالـكلى على حد قول أرسطو .

وماذا عن حاضرنا ؟

إنه ، فى رأيه ، وجودى ، بمعنى أننا نهتم الآن بأزمة الإنسان الفرد
إزاء ما يفرزه العلم من أجهزة الدمار والموت . ولهذا فإن المهم ليس هو
الموت على الإطلاق ، وإنما موت الفرد على التخصيص ، أى أن المهم
ليس القول بأن ها هنا موتاً ، ولـكن بأن فلاناً يموت أو بأنى أموت.

وما العمل ؟

تطعيم الماضى بالحاضر ، أى تطعيم الماهوية بالوجودية .

وهذا التطعيم فى مواجهة أى ميكروب ؟

فى مواجهة الإلحاد .

فالغرب يجلب لنا إلهاً مفـككاً يوشك أن ينمحى ، وروسيا
السوفيتية تقدم لنا إلهاً منكوراً منطقياً .

وهنا مكمن الخطر .

والعلاج ماذا يكون ؟

ثمة صيغ ثلاث يطرحها رنيه حبشى ويحكم عليها :

الصيغة الأولى تخلط بين الروحانيات والزمنيات . وفى رأيه أن هذه الصيغة مغلوطة لأنها تؤدى بالضرورة إما إلى تصفية الروحانيات كما هو الحال فى روسيا السوفيتية ، وإما الانجذاب نحو هذه التصفية كما هو الحال عندنا .

والصيغة الثانية تميز بين الروحانيات والزمنيات ، وهى ، فى رأيه ، صيغة صحيحة ولكن ليس بالنسبة لنا ، لأن حضارتنا تقوم على انضواء الروحانيات فى الزمنيات .

والصيغة الثالثة تطعيم الشئون الزمنية بالمبادىء الروحانية . وهى ، فى رأيه ، صيغة صحيحة كل الصحة ونهائياً فى كل زمان ومكان .

وماذا يعنى اختيار الصيغة الثالثة ؟

يعنى بالضرورة ، فى رأى فيلسوفنا العربى ، تعاوناً بين المسيحية والإسلام .

وهنا يتجاهل فيلسوفنا الفكر اليهودى . ولعل عذره فى ذلك أن الفكر اليهودى قد تحول حديثاً إلى فكر صهيونى مرفوض . ومن ثم فقد توقف الفكر اليهودى ، فى صورته الحديثة ، عن المحايثة فى الفكر العربى .

بيد أن ثمة سؤالين نوجههما إلى رنيه حبشى ، وإلى من يشايعه فى دعوته إلى الحضارة المتوسطية :

السؤال الأول :

هل ثمة علاقة عضوية بين الحضارة المتوسطية والتعاون بين المسيحية والإسلام ؟

الجواب بالسلب ، ذلك أن ماضى الحضارة المتوسطية المتمثل فى الحضارة اليونانية ، عقلانى أو بالأدق علمانى . فقد دعا السوفسطائيون إلى المبدأ القائل بأن الإنسان مقياس الأشياء ، نقيس به الحقيقة ، ولا نقيسها بغيره . وحكم على سقراط بالإعدام لأنه كان ينكر الآلهة . وحدد أرسطو المعرفة الإنسانية بأنها حسية ، وأن من فقد حساً فقد علماً . وتصور أبيقور الحرية على أنها التحرر من الخوف من الآلهة ، ومن الموت .

أما القول بأن حاضر الحضارة المتوسطية متمثل فى الوجودية فهو قول مرفوض . ذلك أن الأب الروحى للوجودية سيرن كيركجور فيلسوف دنمركى ، وفلسفته وإن كانت دينية الطابع إلا أنها تفرعت إلى وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة .. ومعنى ذلك أن الإلحاد ليس محذوفاً من المناخ الوجودى ، وبالتالى فإن العلاقة بين المناخ الوجودى والتعاون الإسلامى المسيحى علاقة مصطنعة .

ونسأل :

لماذا يصطنع رنيه حبشي مثل هذه العلاقة ؟

لإخفاء حقيقة الصراع فى هذا العصر .

وهنا يثار السؤال الثانى :

ماهى حقيقة الصراع فى هذا العصر ؟

جوابنا أن الصراع فى هذا العصر يدور على الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية ، بين استغلال الإنسان وتحرير الإنسان . ولهذا فإن أى تجاهل لحقيقة هذا الاختيار ليس إلا محاولة لإخفاء ملامح الصراع فى هذا العصر . ورنيه حبشي يمارس هذا التجاهل حين يصور الصراع على أنه يقوم فى الاختيار بين الإلحاد والإيمان ، وحين يصور التعاون الإسلامى المسيحى على أن مهمته حسم هذا الاختيار لصالح الإيمان .

ولكن أى إيمان لا قيمة له بمعزل عن الإنسان . ونحن لا نقصد بالإنسان المعنى المجرد ولكن المعنى العينى ، أى الإنسان من حيث كائن زمكانى ، أى من حيث هو يحيا فى زمان معين ، ويقيم فى مكان معين . ومن هنا تأتى حتمية المضمون الاجتماعى للإيمان أياً كان .

فإذا أريد للتعاون الإسلامى المسيحى المواصلة والفاعلية لزم تحديد المضمون الاجتماعى . بيد أن هذا اللزوم ليس وارداً لا عند رنيه حبشى ولا عند غيره من الداعين إلى الحوار الإسلامى المسيحى . وشاهد على

هذه المسألة ما جاء فى كتاب « توجيهات خاصة بحوار بين المسيحيين والمسلمين » الذى أصدرته عام ١٩٦٨ لجنة التفاهم مع الأديان غير المسيحية التابعة للفاتيكان . فالكتاب فى الخاتمة [ص ١٥١] يحذر المتحاورين من هجرة المستوى الروحى والانزلاق إلى المستوى الزمنى .

ولكن لماذا هذا التحذير والمستوى الروحى وارد بالضرورة فى أى حوار بين الأديان ؟

والمتصور أن يكون الأمر على الضد من ذلك ، أى التحذير من الوقوف عند المستوى الروحى .

وإذا لم يكن الأمر على الضد من ذلك لزم التحذير من الغاية من هذا الحوار ، وهى إخفاء ملامح الصراع فى هذا العصر ، وبالتالى التحذير من الدعوة إلى تأسيس حضارة متوسطية على نحو ما يذهب إليه رنيه حبشى .

قضية المطران حداد

أو

قضية فك الارتباط بين « المطلق » و « النسبي »

فى الثالث والعشرين من شهر أغسطس عام ١٩٧٤ صدر بيان من سينودس طائفة الروم الكاثوليك هذا نصه :

« عكف السينودس المقدس على البحث فى قضية المطران غريغوار حداد ، والمواقف العقائدية التي اتخذها وبعض المتعاونين معه فى تحرير مجلة « آفاق » . ونظراً إلى اقتناع آباء السنودس [جميع أساقفة الطائفة فى الوطن والمهجر والرؤساء العامون للمؤسسات الرهبانية الطائفية] بأن بعض مواقف المطران غريغوار حداد تلقى الشك والارتياب على عقيدته الكاثوليكية ، خصوصاً أن اللاهوتيين أعضاء اللجنة التي سبق أن ألفها السنودس مجمعون على وجود التباسات فى هذه المواقف .

وبعد تبادل الآراء ، وإصرار المطران غريغوار حداد على التمسك بمواقفه ، واقتناعه الشخصى بأنها لا تتنافى فى نظره مع الإيمان الكاثوليكى ، وانطلاقا من المسئوليات الملقاة على عاتق السينودس المقدس من حيث الرعاية والحفاظ على وديعة الإيمان والنظام الكنسى ، وتمشياً مع تقاليد الكنيسة فى الرجوع عند الحاجة إلى الكرسى الرسولى الرومانى فيما يتعلق بالقضايا العقائدية العامة ، قرر السنودس المقدس ما يأتى :

١ — رفع ملف قضية المطران غريغوار حداد إلى المراجع الرومانية المختصة لدراستها والحكم فيها .

٢ — تحذير المؤمنين من المواقف العقائدية التي تقفها مجلة « آفاق » واعتبار هذه المجلة من النشرات التي تثير الشك والقلق لما تتضمنه من أضاليل والتباسات . .

وفي السابع عشر من شهر سبتمبر أصدر البطريرك مكسيموس حكيم قراراً يقضي بتنحية المطران غريغوار حداد عن ابرشية بيروت لمدة شهرين .

فمن هو المطران حداد ؟ وما هي قضيته ؟

وما هي العلاقة بينه وبين مجلة « آفاق » ؟

في صيف عام ١٩٦٥ انتخب سينودس الروم الكاثوليك المطران غريغوار حداد أسقفاً معاوناً للمطران فيلبس نبعة ، ثم أتيح له حضور آخر دورة من المجمع الفاتيكاني الثاني . وحين توفي المطران نبعة عام ١٩٦٧ تسلم المطران حداد المسئولية في ابرشية بيروت . ولكنه قبل ذلك العام بسبعة عشر عاما أسس حركة تسمى « الحركة الاجتماعية » يقول عنها إنها حركة لاطائفية تضم بعض الشبان من مختلف الطوائف للاسهام في التنمية الاقتصادية والاجتماعية للبنان .

وابتداء من هذه الحركة والمطران حداد يقف بآرائه الدينية ضد الطائفية ومايلازمها من تزمت وتعصب، ويستند فى تدعيمها إلى المجمع الفاتيكانى الثانى الذى بدأ أعماله سنة ١٩٦٢ وأنهاها سنة ١٩٦٥ ، وتميز بممارسة عمليتين أساسيتين · « النقد الذاتى » و « التحديث » أو « العصرنة »

يتبنى المطران حداد مسألة النقد الذاتى فيطرح جانباً لغة السلف ، ويتجه إلى لغة العصر ، وهى لغة ايديولوجية . فقد لاحظ المطران حداد أن « كل موقف له خلفية ايديولوجية ، وقد تكون ظاهرة وقد لا تكون ، قد نكون على وعى بها وقد لا نكون . والأفضل أن تكون الخلفيات واضحة ، ولو أحدثت اختلافات فى وجهات النظر ، وصراعا للوصول إلى الحقيقة الأعمق ، لأن ما يظل خفياً فى اللاوعى ينشىء صراعا أكثر عنفاً ولاعقلانياً .

والسؤال الهام إذن :

ما هى ايديولوجية المطران غريغوار حداد التى دفعت به إلى التصادم مع السنودس المقدس وربما قد تدفع به إلى التصادم مع الفاتيكان ؟

إن المطران يحاول أن يكون منطقياً فيما يدعو إليه ، أى أنه يضع المقدمات ثم يستنبط منها النتائج .

والمقدمات خمس :

* المسيح هو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس المطلق ، وهو الأول والآخر .

* والإنسان هو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس المطلق ، وهو الثاني الذي كالأول .

* والمسيح والإنسان معا ، متلازمان ، هما المقياسان المتكاملان المتفاعلان للوصول إلى الحقيقة المتكاملة يوما بعد يوم ، وإلى الحياة الأوفر .

* وكل ماسوى المسيح والإنسان هو لهما« كل شيء هو لكم» .

* ومن ثم كل ماسواهما يقاس بالنسبة إليهما. يعني أن كل ما يجعل المسيح مسيحياً للعالم ، وكل ما يجعل الإنسان إنساناً في كل أبعاده وطاقاته، هو المقبول به، وكل ما يشوه أو ينقص وجه المسيح الصحيح ، أو ماينقص من إنسانية الإنسان هو المرفوض .

وإذا كانت هذه هي المقدمات فما هي النتائج اللازمة عنها ؟

فك الارتباط بين المسيح من حيث هو مطلق وبين ما هو نسبي . ومعنى ذلك « تحرير المسيح من الصور والايقونات التي رسمها الصوفيون وغير الصوفيين ،بل تحريره من التصورات الخيالية الفكرية والعاطفية بسبب عدم مطابقتها الكاملة ولا شك لوجه المسيح الحقيقي .

ويزيد المطران حداد الأمر إيضاحا ، فيطالب بتحرير المسيح من

الكنيسة من حيث هى مؤسسة . يقول : « الكنيسة المؤسسة قد احتكرت المسيح ، كما تحتكر أى شركة رأسمالية صنفاً من الأصناف. وأصبح من الواجب على الذين لايزال لديهم إيمان داخل الكنائس الإسهام فى معركة تحرير المسيح هذه » .

ثم يذهب المطران حداد إلى نهاية المطاف فى عملية تحرير المسيح فينادى بتحريره من المسيحية التاريخية . يقول : « لما كانت المسيحية التاريخيــة بسبب تعابيرها النسبية مشبوهة من تلك الحضارات والثقافات العصرية ، أو أقله مرفوضة مسبقـاً دون النظر فى القيم التى تقدمها للبشرية. ولما كان المسيح فى نظر المسيحية ضروريا لكل إنسان، صار من الأوليات تحرير المسيح من المسيحية ذاتها ،من كل تجسداتها وتعابيرها التاريخية ليصبح المسيح فى متناول يد كل إنسان ، أى على مستوى كل حضارة وثقافة ولغة وشعب ودين وإلحـاد وشك ، وليصبح من ثم المحور الصالح لكل إنسان دون وسيط ودون مرور بأى إغتراب حضارى ثقافى » .

ثم يشى المطران حداد بفك الارتبـاط بين الإنسان من حيث هو مطلق ، وبين ماهو نسبى . ومعنى ذلك تحرير الإنسان من العبودية ، لأن كل عبودية هى خضوع من الإنسان لما سواه وتنكر لقيمته المطلقة ، سواء كان هذا «السوى» نظاما أو مؤسسة أو جماعة أو مطلق آخر ،

إذ أن المطلق الحقيق لا يمكنه أن يستعبد غيره . فإن تبين أن الإنسان مستعبد لما يسميه الله ، فهذا الله ليس الإله الحقيق بل صنما من صنع مخيلة الإنسان .

ويطرح المطران غريغوار حداد نماذج لعبودية الإنسان من بينها عبودية الإنسان للمال، وقد ذكرها المسيح كثيراً فى تعليمه «لا يستطيع أحد أن يعبد ربين، لأنه، إما أن يبغض الواحد ويحب الآخر، أو يلازم الواحد ويرذل الآخر . لا تقدرون أن تعبدوا الله والمال »

ثم يتساءل المطران :

هل نحن متحررون من الغنى والمقتنى ، لا فقط على صعيد المبادىء والصعيد الفردى ، بل على الصعيد العملى والجماعى والمؤسسى ؟

هل « كنوز الكنيسة » إن كانت فى الفاتيكان أم فى المطرانيات، أم فى الرهبانيات ، هى حقاً لأجل الشهادة للمسيح ، ولأجل خدمة الإنسان ؟

وهل من الصحيح أنه لا يمكن التحرر منها دون الحاق الضرر بهذه الخدمة وتلك الشهادة ؟

وكان جواب المطران على هذه الأسئلة عملياً وشخصياً . فقد باع سيارته الخاصة ، وتخلى عن امتيازاته فى الانتقال ، ورفض أن يكون

عضواً فى طبقة ارستقراطية مميزة ، وباع صليبه الذهبى ، ووزع ثمنه على المحتاجين والفقراء. بل إنه ثار على بعض العادات الكهنوتية التى ترهق المواطنين المؤمنين فى مناسبات الزواج والموت،فأصدر تعليمات إلى الكهنة بأن يمتنعوا عن تحميل الناس — وخاصة الفقراء — ما لا يستطيعون لأن الأوقاف إنما وجدت لمثل هذه الغاية .

هكذا يتحرر المطران نفسه — متفقاً فى ذلك مع مايدعو إليه — من قوالب التفكير الاقتصادى السائدة والرائجة والتى كانت ولا تزال تتحكم فى تصرف الكثرة من بنى البشر . ولهذا أثارت دعوته ضجة عنيفة فى الأوساط الدينية لأنه كشف النقاب عن خفايا الاستغلال .

ومن بين نماذج العبودية التى يطرحها المطران حداد عبودية الإنسان للطائفة « إذا كان واحد يقول أنا لبولس ، وآخر أنا لأبلس ، ألا تكونون بشريين ؟ فمن ذا أبلس ؟ ومن ذا بولس ؟ إنهما خادمان آمنتم على أيديهما .. أنا غرست وأبلس سقى . لكن الله هو الذى أنمى. فليس الغارس إذن بشىء ولا الساقى بشىء ، بل المنمى هوالله ».

ثم يتساءل المطران غريغوار حداد :

لماذا إذن الطائفة ؟

إنها ضد الإيمان المسيحى إذا ما حللناها حسب المقياسين المطلقين ، المسيح والإنسان . فالطائفة ليست مطلقاً ولا غاية فى ذاتها ، لأنها فئة

من الناس ، ولا تمثل جميع الناس ، ثم إن مصلحة الطائفة لا يمكنها أن تكون فى ذاتها مقياساً كافياً ، لأنها تتعارض مع مصلحة الآخرين .

وهكذا يرفض المطران حداد الطائفية التى تدمر وجه لبنان وتمزقه وذلك من خلال فك الارتباط بين المطلق والنسبى ، فتبزغ من هذا الرفض ظاهرة جديدة يمكن أن نطلق عليها « علمانية يسارية » ، وهى ظاهرة تتبلور فى مجلة « آفاق » حيث ينشر فيها المطران آراءه الثورية . وهذا هو السبب الذى من أجله يربط السنودس المقدس بين المطران ومجلة « آفاق » . فالملاحظ بالفعل لمن يتابع قراءة هذه المجلة أن المقالات السياسية المنشورة هى صدى لهذه الظاهرة الجديدة « العلمانية اليسارية » .

يقول رئيس تحرير هذه المجلة فى العدد الرابع الصادر فى ١٥ ابريل سنة ١٩٧٤ :

« آفاق تنطلق من نظرة إيمانية مسيحية لا تفرضها عليها الظروف السياسية ، بل تفرض ذاتها هى على الظروف السياسية .

« من الطبيعى أن كل موقف ثقافى واقتصادى ودينى يفرز مواقف سياسية . ولكن الفرق شاسع بين نظرة دينية — ايمانية صرف تؤول إلى التزام سياسى ، وبين نظرة د ينية — سياسية تنبثق من موقف سياسى معين .

فالموقف الدينى الذى بنى على حتميات سياسية ، وأدخل فى

عناصره الدينية النتائج العملية التى تفرضها تلك الحتميات السياسية هو موقف مشبوه إيمانياً ، لذلك فعند إعادة النظر الدينية ، والبحث والحوار ، لا بد أن يؤول هذا الموقف إلى مساومات وحـلول متعددة [كالاعتبارات الطائفية واللبنانية والمسيحية والاقتصادية] وذلك باسم الإيمان ، وقد يكون ذلك على حساب الإيمان .

« أما الموقف الدينى الذى ينطلق من الإيمان وحده فإنه لا يمكنه أن يؤول إلى مساومات وإلى حلول إيمانية — متجسدة — تاريخياً ، متعددة . لذلك جاءت أبعاد هذه النظرة الإيمانيه، فى الحقل السياسى ، أبعاداً جذرية رسمها منطقها وعقلانيتها الروحية فقط وليست القوى السياسية الراهنة » .

والسؤال عندئذ هو :

ما هو الموقف الدينى الذى يتبناه أصحاب مجلة « آفاق »؟

يقولون فى العدد الأول :

« إن ما نستخلصه من تاريخ الفـكر حتى الآن هو أن النظرة للانسان يمكن حصرها فى محاور ثلاثة :

* المحور الأول هو الذى ينظر إلى الإنسان ضمن خط يرتـكز على الرؤيا « الإنسانوية » المتطرفة كفلسفة قامت على مناهضة الفـكر

الديني . فهي تفهم وجود الإنسان وغايته وتفسر علاقاته بالآخرين وبالعالم على أساس التنافي بين الله والإنسان ، وبالتالي تخلص إلى القول بأن وجود الله هو خطر على وجود الإنسان وعلى ضمانة حريته واستقلاله .

* المحور الثاني هو الذي يرى الإنسان ضمن خط يرتكز على نظرة لاهوتية بحتة . هذا النوع من الرؤيا يرتكز هو أيضاً على قيمة الإنسان وحريته . إنما بناء الإنسان وكماله لايتم إلا في ربط الإنسان بالله ، على أن يكون الثاني مغايراً بالكلية للأول، وأن يكون موجوداً خارجاً عنه.

نظرتنا نحن للانسان لا تتفق لا مع النظرة الأولى ولا مع الثانية ، بل تحاول أن تكون رؤيا تحتفظ بالمتطلبات الأساسية للنظرة الأولى والثانية وتدخل هكذا في محور ثالث ، هذا المحور الأخير هو تفتيش أو نوع من التعبير ينظر إلى الإنسان ضمن خط أنتروبولوجي .

فالله ، في رؤيا هذا الخط، موجود ، وذلك على خلاف ما تقر به بعض الاتجاهات الإنسانوية المتطرفة . لكن وجوده ليس وجوداً في الخارج كوجود شيء متميز بين الأشياء ، أو كائن متميز بين الكائنات بل هو طاقة وجود أو اقتضاء وجود يكمن في الكائنات ، وذلك على خلاف ما تقر به بعض الاتجاهات اللاهوتية » .

واضح هنا أن الموقف الديني الذي يتبناه أصحاب مجلة « آفاق » هو موقف ثالث .

وواضح هنا أن الموقف الديني الثالث من شأنه أن يفرز بالضرورة موقفاً سياسياً ، طبقاً لمبدأ أصحاب هذه المجلة . وأغلب الظن ، إن لم يكن كل الظن، أن هذا الموقف السياسي هو أيضاً وبالضرورة موقف ثالث.

والسؤال عندئذ هو :

هل هذا الموقف السياسي الثالث رمز على ما ينبغي أن يكون عليه موقف العالم الثالث ؟

وإذا كان ذلك كذلك ..

فهل الموقف الديني الثالث ينبغي أن يكون حجر الزاوية في بناء مجتمعات العالم الثالث ؟

وإذا كان ذلك كذلك ..

فلا بد من ظهور « آفاق » عدة في مجالات الأديان الأخرى المنتشرة في بلدان العالم الثالث .

وبذلك يمكن لهذا الموقف الثالث [أو ما أسميناه علمانية يسارية] أن يتحول إلى ايديولوجية ثورية للعالم الثالث .

من أجل ذلك كله كان لا بد من رفع أمر المطران غريغوار حداد وأمر مجلة « آفاق » إلى الفاتيكان . وقد تم ذلك بالفعل . فقد أرسل

إلى الفاتيكان تقرير لاهوتى، وإلى هذا التقرير استند السينودس المقدس فى المطالبة بإيقاف المطران غريغوار حداد .

وامتثل المطران ولكن فى دهشة من أمر ما حدث . وقد أعرب عن دهشته فى حوار منشور فى جريدة الأنوار بتاريخ ٥ / ٩ / ١٩٧٤ إذ قال :

« فى الكنيسة اليوم تيارات عديدة على الصعيد اللاهوتى ، منها ما سبق المجمع الفاتيكانى الثانى بعشرات السنين ، ومنها ما انبثق عن هذا المجمع . وهناك حرية عند اللاهوتيين فى التعبير عن أفكارهم ومحاولاتهم وأبحاثهم ليست وليدة اليوم ، لكنها أصبحت بعد المجمع مألوفة ومعترفاً بها ، بسبب حق التعددية الذى أطلقه المجمع فى جميع الحقول الدينية ومنها اللاهوت ذاته . وإذا ما قيست الأبحاث الواردة فى مقالات التيارات التقدمية فى الغرب وقورنت بمقالاتى ، فإن ما كتبته يمكن أن يصنف كلاسيكياً تقليدياً أكثر منه تطورياً ثورياً» .

الباب السادس

عن العالم الثالث

١ — العالم الثالث والثورة التكنولوجية

٢ — مواقع الأنتليجنسيا

موقع العالم الثالث

من الثورة العلمية والتكنولوجية

هذا المقال ينطوى على سؤالين :

ما الثورة العلمية ؟

وما الثورة التكنولوجية ؟

الثورة على الاطلاق تعنى تغييراً جذريا ، أو إن شئت فقل انتقالا من الكم إلى الكيف .

يبقى إذن أن كلا من الثورة العلمية والثورة التكنولوجية تعنى تغييراً جذرياً فى مفهوم العلم والتكنولوجيا .

الثورة العلمية تعنى تغييراً جذرياً فى العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف . فلم تعد الذات العارفة مجرد جهاز استقبال لما يرد إليها من عالم الموضوعات الخارجية ، وإنما الذات العارفة جهاز فعال لا يقف عند حد الاستقبال بل يتجاوزه إلى التفسير والتأويل . وهذا يعنى أن الترابط بين الذات والموضوع ليس ترابطاً ميكانيكياً وإنما هو ترابط ديالكتيكى ومن ثم فالحقيقة إنسانية بالضرورة ونسبية بالتبعية . ونظرية النسبية شاهد على مانقول ، إذ لم تعد الظاهرة مستقلة عن

الملاحظ (بكسر الحاء) ، ولم يعد الزمان مطلقاً ، وإنما أصبح بعداً رابعاً للمكان . ونظرية الكوانتم أفسحت المجال أمام تأويل جديد التركيب الضوء ، إذ لم يعد الضوء مجرد حزمة من الموجات وإنما حزمة كذلك من الجسيمات . وتبنى العالم الفرنسى « لوى دى بروى » نظرية الطبيعة الثنائية للضوء ، بمعنى أن كل جسيم تلازمه موجة ، ولكنه اضاف قائلا إنه ليس فى مقدور الانسان إدراك هذا التلازم ، ومن ثم فالنظرية الضوئية المعاصرة مجرد تصور من الذات العارفة يتجاوز الواقع المحسوس دون أن يفارقه .

والثورة التكنولوجية تعنى تغييراً جذرياً فى علاقة الإنسان بالآلة ، فالحواسب الالكترونية ، بفضل علم السيبر نطيقا ، تقوم بوظائف منطقية مماثلة لعمليات التفكير الانسانى فأصبحت قادرة على الاشراف والتحكم وبرمجة الانتاج . ونشأ عن ذلك سلب للذات الإنسانية ولكنه مع ذلك سلب ينطوى على إيجاب ، إذ يتأكد الوجود الذاتى للانسان وذلك بانفتاح مجالات الابداع أمام الإنسان بعد استيعاب الحواسب الالكترونية لعمليات عقلية معقدة كانت مانعاً من إنطلاق الانسان .

وخلاصة المسألة :

تأنيس العلم فى الثورة العلمية ، وهذا يعنى أن الانسان فعال ، وفاعلية الانسان تتحد بالقدرة على الابداع فى ظل الثورة التكنولوجية.

إذن هى فاعلية مبدعة .

والسؤال بعد ذلك :

ما الغاية من هذه الفاعلية المبدعة ؟

ترقية الانسان أم تدمير الانسان ؟

والجواب عن هذا السؤال متروك للفكر الاجتماعى .

والفكر الاجتماعى منه الرأسمالى ومنه الاشتراكى .

الفكر الرأسمالى يتجه بهذه الفاعلية المبدعة إلى تدمير الإنسان . والحرب الإقليمية التى تثيرها الرأسمالية الأمريكية فى فيتنام والشرق الأوسط شاهد على ذلك :

وفيتنام والشرق الأوسط من العالم الثالث .

ومن ثم يثار عنوان المقال على هيئة سؤال :

ما موقع العالم الثالث من الثورة العلمية والتكنولوجية ؟

بيد أن المفارقة فى هذا السؤال مردودة إلى غياب الثورة العلمية والتكنولوجية عن دول العالم الثالث ، وحضورها من خلال تعامل هذه الدول مع كل من المعسكر الاشتراكى والرأسمالى .

والتناقض القائم بين الغياب والحضور يلزم رفعه، ورفعه إنما يتحقق بفضل الالتزام بفكر اجتماعى محدد .

والفكر الاجتماعى المفضل هو الفكر الاشتراكى بالضرورة من حيث هو وسيله لترقية الإنسان وليس لتدمير الإنسان .

وقد دعت القيادات الثورية فى العالم الثالث إلى «حتمية» الالتزام بالحل الاشتراكى لقضايا المجتمع .

فى مصر عبر « الميثاق الوطنى » عن هذه الحتمية :

« أن الحل الاشتراكى لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى فى مصر ، وصولا ثوريا إلى التقدم ، لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختيارى ، وإنما كان الحل الاشتراكى حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين .

« أن هذا الحل الاشتراكى هو المخرج الوحيد الى التقدم الاقتصادى الاجتماعى .

« والذين ينادون بترك الحرية لرأس المال ويتصورون أن ذلك طريق إلى التقدم يقعون فى خطأ فادح .

« أن رأس المال فى تطوره الطبيعى فى البلاد التى أرغمت على التخلف

لم يعد قادراً على أن يقود الانطلاق الاقتصادى فى زمن نمت فيه الاحتكارات الرأسمالية الكبرى فى البلدان المتقدمة اعتماداً على استغلال موارد الثروة فى المستعمرات » .

وفى غينيا أعلن سيكوتورى فى المؤتمر السادس للحزب الديمقراطى الغينى « أن صبغ المجتمع العالمى بالصبغة الاشتراكية مسألة حتمية ، وأن التجربة الغينية هى محاولة جديدة لدعم التنمية الاشتراكية فى مجتمع زراعى فى جوهره ، وأن طريقنا هو طريق التنمية غير الرأسمالية . ولن نحيد عن هذا الطريق لأنه الطريق الوحيد الذى يكفل مصالح المجتمع ، والذى يحرر كل فرد من الظلم الذى يلازم استغلال الانسان للانسان »

وفى الهند قال نهرو فى إحدى دورات اللجنة الوطنية لحزب المؤتمر الوطنى « أن الاحتكارات معادية للاشتراكية » ثم استطرد قائلا : « إننا ابتعدنا عن الاشتراكية بقدر ما نمت هذه الاحتكارات فى السنوات القليلة الأخيرة » .

وفى بورما تعبر وثائق المجلس الثورى عن رفض الطريق الرأسمالى ، إذ هى تقرر أنه « فى عصر الرأسمالية فإن ملكية الطبقة الرأسمالية لوسائل الإنتاج لا تتحقق إلا استناداً إلى نظام القوانين البرجوازية ، فى حين أن الطبقة التى لا تملك أى رأسمال ، أى الطبقة العاملة ، هى التى تتعرض للاستغلال . . ولهذا فإنه من اللازم عدم الاعتماد على القوى الاجتماعية والسياسية التى ليس فى مقدورها خدمة المجتمع » .

والنتيجة المحتومة بعد ذلك أن تناقض دول العالم الثالث مع المعسكر الرأسمالى تناقض أساسى . ومع ذلك فعلاقة هذه الدول مع المعسكر الاشتراكى موضع تحفظ . فثمة نقط اتفاق ولكن ثمة نقط افتراق . والتحفظ مطروح بالنسبة إلى نقط الافتراق .

وحسماً لنقط الافتراق ينبغي أن تكون لدى دول العالم الثالث نظرة عالمية إلى مشاكلها وقضاياها وليس مجرد نظرة إقليمية محدودة . ذلك أن الفكر الاشتراكى العالمى ليس مجرد فكر ، وإنما هو فكر ثورى يتخذ من الثورة العلمية والتكنولوجية زاداً لمساره الإنسانى ذى المضمون الاجتماعى . ومن ثم فالعلم والتكنولوجيا محكومان بالإيديولوجيا ، والإيديوجيا الاشتراكية تأخذ بالتزام العقل بعد أن كانت الإيديولوجيا البرجوزاية تدعوا إلى استقلال العقل . واستقلال العقل لم يكن يهدف إلا إلى خدمة المبادرة الفردية ، أما التزام العقل فيتجه إلى خدمة قوى الشعب العامل .

ومحاولات الإمبريالية لا تكف عن الترويج لدعوات من شأنها ليس فقط تدمير التزام العقل بل تدمير استقلال العقل ، أى تدمير الإنسان فى العالم الثالث .

فثمة دعوة تنادى بعدم جدوى الإيديولوجيا بحجة أن القرن العشرين هو عصر التكنولوجيا من غير ايديولوجيا . وتزعم هذه الحجة أن

التكنولوجيا المعاصرة لها كيان قائم بذاته، وأن الحواسب الإلكترونية كفيلة وحدها بالتحكم والتوجيه سواء أكان ذلك هو التحكم في الفضاء أو التحكم في المادة أو حتى التحكم في الكائنات الإنسانية ذاتها .

ثم تواكب هذه الدعوة دعوة أخرى تحذر دول العالم الثالث من الأخذ بالأساليب التكنولوجية المعاصرة ، بزعم أن هذه الأساليب منافية للقيم الأخلاقية الموروثة ، وأنها دافعة للانسان إلى الاحساس المزيف بأنه خالق . والدافع وراء هذا الزعم هو عزل دول العالم الثالث عن الثورة العلمية والتكنولوجية ، وبالتالى عن مواكبة مسار الحضارة الإنسانية .

وهنا تكمن مهمة الانتلجنسيا التقدمية فى العالم الثالث ، ومهمتها محكومة بما يسمى بمعضلة « الأصالة والمعاصرة » .

ففى السنوات الأخيرة انتشرت دعوة فى بلدان آسيا وأفريقيا إلى « الأصالة الثقافية » بهدف التحرر من السيطرة الأجنبية وتحقيق الوحدة الوطنية .

يبد أن هذه الدعوة محكومة باتجاهين : أحدهما محافظ والآخر ثورى . الاتجاه المحافظ يعزل الأصالة عن المعاصرة ، والاتجاه الثورى يعالج الأصالة برؤية معاصرة بهدف إحداث التغيير الجذرى للمجتمع . والمعضلة تكمن فى الاتجاه الثورى .

وقديما واجه العرب معضلة من هذا القبيل ، وتصدى ابن رشد

لمواجهتها على النحو الذى جاء فى نص من كتابه « فصل المقال » إذ يقول :

« إنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء أ كان ذلك الغير مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك ، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر .. قد فحص عند القدماء أتم الفحص ، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك . فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه » .

وكان ابن رشد يقصد الثقافة اليونانية الوثنية . أقبل على دراستها وشرحها وعرف عنه بعد ذلك أنه شارح أرسطو ومتلزم بأرسطو .

مواقع الانتلجنسيا في العالم الثالث

قضية الانتلجنسيا هي قضية العالم الثالث .

وقضية العالم الثالث هي قضية الثورة في بعديها السياسي والاجتماعي.

وقضية الثورة تستند بالضرورة إلى ايديولوجيا .

والايديولوجيا تعبير واع عن مسار طبقي .

والانتلجنسيا من حيث المبدأ منوطة بهذه المهمة ، مهمة التعبير الواعي .

وانتلجنسيا العالم الثالث تتحدد مهمتها في اطار «الأصالة والمعاصرة» ونزيد الأمر ايضاحا فنلتقي نفراً من هذه الانتلجنسيا هو على وجه التحديد :

مالك بن نبي « الجزائر » .

زكي نجيب محمود « مصر »

زنية حبشي « لبنان »

رادا كرشنان « الهند »

الفكرة المحورية ، عند مالك بن نبى ، الدعوة إلى تأسيس مجتمع اسلامى متحرر من الاستعمار ومواكب للحضارة المعاصرة . وليس ذلك فى الإمكان إلا إذا استعادت الفكرة الإسلامية « فعاليتها » :

ولكن ماذا تعنى فعالية الفكرة ؟

تعنى القدرة على أحداث انقلاب فى العالم ، ومن ثم تعنى القدرة على صناعة التاريخ :

وقد كان للفكرة الإسلامية فعاليتها فيما مضى . يقول مالك بن نبى فى كتابه « مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ،١٣٨ـ ١٣٩ » « ولقد كان، فى العصر القرآنى وحتى أوج الحضارة الإسلامية، فى الإمكان انكار صحة الفكرة الاسلامية سواء بسوء نية أو عن ضلال مبين . ولقد اختلف أتباع الإسلام أنفسهم بعد عصر النبوة فى فهمهم للاسلام فكان منهم السنيون ومنهم الشيعة ومنهم الخوارج . ومع ذلك فقد كان طابع الاسلام الإلزامى يتزايد بتحقيق انتصارات لسلطته السياسية ، أى أن فعاليته كانت فى تقدم ملموس مما كان له الفضل فى تحديد المنطق العملى الذى استخدمه مبعوثو عمر مع رستم قائد جيش الفرس عشية موقعة القادسية . فالانتصارات العظيمة التى أرست قواعد السلطة فى الامبراطورية الاسلامية زادت من قوة منطق الفعالية فى الوقت الذى تعمقت فيه فكرة صدق الحقيقة الاسلامية فى نفوس المسلمين، حتى أنه

فى عصر المأمون عندما كانت الحضارة الاسلامية تفيض على العالم بأنوارها التى كانت تسطع من بغداد ومن القاهرة ومن قرطبة كان فى الامكان قبول أو انكار صدق الحقيقة الإسلامية . وحدث ذلك فى المناقشات التى كانت تدور مع النصارى والصابئين فى مجلس الخليفة وفى حضوره ولكن لم يكن فى مقدور أحد أن ينكر فعاليتها من غير أن يكون محل السخرية » .

ثم هو يزيد الأمر ايضاحا فيقول « عندما تظهر الفكرة فى العالم تكون إما صحيحة أو باطلة ، وعندما تكون صحيحة تحتفظ بصدقها حتى آخر الزمان ولكنها قد تفقد فعاليتها فى مجرى حياتها رغم ما تتصف به من صدق وأصالة » « ص١٣٦ »

ومعنى ذلك أن صفة الصدق ذاتية وصفه الفعالية موضوعية

وماذا يترتب على كون الفعالية موضوعية ؟

أن تكون الفعالية مرهونة بتوفر ظروف موضوعية ، والظروف الموضوعية ليست متوفرة فى اللحظة الراهنة للفكرة الاسلامية

وعدم توفرها مردود إلى سببين :

ظهور الاستعمار

وغياب الأفكار

تفصيل ذلك :

في رأى مالك بن نبى أن كل حضارة تدور على عوالم ثلاثة :

عالم الافكار

وعالم الاشخاص

وعالم الاشياء

عالم الافكار يأتى فى المقدمة لأنه هو الذى يميز الانسان من الحيوان ولهذا يرى بن نبى أن ماركس على حق فى عبارته القائلة بأن « ما يميز من الوهلة الاولى المهندس المعارى غير الحازق من النحلة الماهرة أنه يبنى خلية الشمع فى ذهنه قبل أن يبنيها فى خلية النحل ، وينتهى العمل إلى نتيجة موجودة فكريا فى وقت سابق فى خيال العامل » «ص٢٦» .

بيد أن عالم الافكار ، فى العالم الاسلامى ، غائب ، وغيابه مردود إلى عاملين : عامل موضوعى وعامل ذاتى

العامل الموضوعى يسميه بن نبى « العامل الاستعمارى » ويدور على سلب الانسان من طاقاته الخلاقة وذلك بأن يجعله يحيا فى عالم الاشياء دون عالم الافكار ، فيرتد إلى مرحلة الطفولة ، ذلك أن خاصية النفسية الصبيانية تناول الأشياء من غير استعداد لفهمها . ولهذا فإن الاستعمار يحرص على أن يبيع لنا الأشياء دون الأفكار ، بل هو يلتى .

جهازا يعمل على التخلص من الأفكار التى تضايقه ، وعلى الانحراف بها عن مسارها السوى .

وكيف ينحرف بها ؟

إن جدلية العالم الأوربى غير جدلية العالم الاسلامى . فالفكرة فى العالم الاسلامى فى حاجة إلى « شخص » تتجسد فيه ، بينما هى فى العالم الأوربى ليست على هذا المنوال . وتأسيساً على ذلك يذهب بن نبى إلى أن الفكرية التحررية فى العالم الاسلامى ، تتجسد فى « الزعيم » والفكرة الاستعمارية تتمثل فى « الشيطان » وهنا ينشىء الاستعمار ، كرد فعل ، جهازاً مولداً للافكار له مهمتان :

المهمة الأولى توليد أفكار سوية على أنها من صنع الشيطان ليس غير فيرفضها العالم الاسلامى لمجرد أن صانعها هو الشيطان .

والمهمة الثانية فتح ثغرات فى الزعيم فينعزل عن الجماهير ، ومن ثم يعجز عن مواصلة مسيرته الفعالة فيقع تحت سيطرة الاستعمار .

ولكن هذا العامل الموضوعى وهو العامل الاستعمارى ليس له أية قيمة من غير العامل الذاتى ، وهو مايسميه بن نبى « معامل القابلية للاستعمار » يقول فى كتابه « وجهة العالم الاسلامى ، ص ١٠٥ » ،

« لكى نتحرر من « أثر » هو الاستعمار يجب أن نتحرر أولا من « سببه »

وهو القابلية للاستعمار .. فكون المسلم غير حائز جميع الوسائل التى يريدها لتنمية شخصيته ، وتحقيق مواهبه : ذلك هو الاستعمار . وأما ألا يفكر المسلم فى استخدام ما تحت يده من وسائل استخداما مؤثراً ، وفى بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته ، حتى بالوسائل العارضة ، وأما ألا يستخدم وقته فى هذه السبيل فيستسلم على العكس لحظة افتاوه وتحويله كما مهملا ، يكفل نجاح الفتنة الاستعمارية : فتلك هى القابلية للاستعمار »..

القابلية للاستعمار إذن هى التى تدعو الاستعمار .

ولكن ماذا يحدث للثورة إذا لم تلحظ معامل قابلية الاستعمارية ؟

دوران أن أفكار الثورة ، أثناء الثورة ، إلى الخلف .

وهل من سبيل إلى مجاوزة هذه النتيجة ؟

بثورة ثقافية .. هذا هو جواب بن نبي . ولكنه يضيف قائلا بأن هذه الثورة ضرورية ولكنها لكنها ليست كافية . ولكى تكون كافية لابد من وجود « المفجر الاقتصادى » القادر على اطلاق مقوى الانتاجية فتستعيد الفكرة الإسلامية فعاليتها .

ولكن المفجر الاقتصادى عند بن نبى مشكلة لأن حلها يجب أن يكون

بعيداً عن نظريات آدم سميث وكارل ماركس . (مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ، ص ١٥٤)

وهكذا تقف ايديولوجيا بن نبى عند حد السلب حين تقترب من التحديد .

* * *

نثنى بزكى نجيب محمود وقد طرح قضية الأصالة والمعاصرة فى كتاب صدر له حديثا بعنوان « تجديد الفكر العربى » ، وحددها على النحو الآتى :

« كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذى بغيره يفلت منا عصرنا وبين تراثنا الذى بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ؟ » (ص ٦) .

سلبا ليس بالتلفيق .

يقول « إنه من المحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل فى تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبى العلاء » (ص ٦) .

وايجابا بالتكنولوجيا .

يقول « نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا

عمليا فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة . فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها كان لابد من اطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذى لا يعنى به إلا المؤرخون ، وبعبارة أخرى نقول إن الثقافة ـ ثقافة الأقدمين أو المعاصرين ـ هى طرائق عيش . فاذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا فى معاشنا الراهن أخذناها ، وكان ذلك هو الجانب الذى نحييه من التراث ، وأما ما لا ينفع نفعاً عمليا تطبيقيا فهو الذى نتركه غير آسفين ، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا » (ص ١٨) .

ثم هو يضرب أمثلة لهذه الطرائق ببناء المنازل ورصف الطرق وإقامة الحياة الإقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة .

ومعنى ذلك أن زكى نجيب محمود يرى أن الثقافة تدور على التكنولوجيا دون الإيديولوجيا .

ومن شأن هذه الرؤيه أن يقاس الفارق بين نظام اجتماعى وآخر بما يقدمه من تكنولوجيا وليس بما يلتزم به من ايديولوجيا . يقول « التحول فى عصرنا هو نحو أن يكون الناس ذوى علم وصناعة ، وسواء بعد ذلك أكانت الخطوة المؤدية إلى هذه النتيجة نظاماً فردياً أو نظاماً أشتراكيا . فهاهى ذى الولايات المتحدة الأمريكية فى طرف الفردية ، والروسيا فى الطرف المقابل ، طرف الاشتراكيه ، لكن كلتيهما سواء فى العلم والتصنيع ،

وإذن فتلك هى العلامة التى لا علامة سواها لأى بلد يقال أنه قد تحول » (ص ٢٣٧) .

ومن شأن هذه الرؤية كذلك أن تفضى إلى عدم التزام العقل فكرة ما . وزكى نجيب محمود يستثمر ثقافته الفلسفية فى تبرير اللاالتزام. فهو يقرر أن المعرفة الإنسانية معرفة ظنية فما من فكرة إلا وتحتمل أن يكون نقيضها هو الصواب ... المعرفة إذن تقع بين « لا » و « نعم » . وليس ثمة مبرر للوقف عند الـ « لا » فهذا عناد أطفال ، وكذلك ليس ثمة مبرر للسكون عند الـ « نعم » فهذا من شأن العبيد .

وثمة سؤال هام هنا لابد أن يثار ؟

ولكن ما العمل والتراث العربى يستند إلى العقيدة وإلى الإلتزام بها ؟

يجيب زكى نجيب عن هذا السؤال فى الفصل الثامن المعنون « فلسفة عربية مقترحة » تدور على الثنائية بين مجالين ومنهجين . فهو يرى أن للمعرفة الإنسانية مجالين ومنهجين : مجال المطلق ومجال النسبى . المجال الأول يستند إلى الوحى أو البصيرة ،أو الإلهام، والمجال الثانى يقوم على مشاهدة الحواس،وإجراء التجارب، وسلامة التطبيق.

« إن الطريق لمستقيم أمامنا ، إذا نحن جعلنا العلوم الطبيعية

منهجاً ، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجاً آخر . أما منهج العلوم فقائم على مشاهدة الحواس ، وعلى اجراء التجارب ، وعلى سلامة التطبيق . فلا يعنينا من الدنيا إلا ظواهرها ، بحيث لا يجوز لأنظارنا عندئذ أن تنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر ، لأنها ، بالنسبة للعلوم ، ليس لها وراء ، فهى الظواهر وحدها - أعنى ما يظهر للحواس الراصدة - هى الظواهر وحدها نتعقبها رصداً ، ووصفاً ، وتحليلا ، وتصنيفاً ، لنستخلص منها ما عساه أن يكون هنالك من قوانين مطردة ، تنتظم حدوثها ومجراها . وأما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق ، كالقيم الخلقية مثلا ، فذلك شيء آخر ، قد لا نلجأ فيه إلى شهادة الحواس ، وإلى التجارب العابرة ، وبقدر ما نلجأ فيه إلى ادراك البصيرة ، أو إلى املاء الوحى » (ص ٢٢) .

ومعنى ذلك كله ، عزل المطلق عن النسبى ، ونفى أية علاقة جدلية بينهما .

والسؤال بعد ذلك :

هل فى امكان النسبى أن يتحرك بدون سند من المطلق ؟

* * *

بعد زكى نجيب ، يأتى رنيه حبشى ، وله كتاب يدل عنوانه

« حضارتنا على المفترق » أن قضية « الأصاله والمعاصرة » معضلة .

والمعضلة مردودة إلى ظاهرة الرفض ، رفض كل من الشرق والغرب . رفض الغرب بسبب ماض قريب ، ورفض الشرق بسبب ماضينا البعيد .

وحل المعضلة كيف يكون ؟

بالعودة إلى ماضينا المتوسطى ..

ورنيه حبشى يختار لفظة « متوسط » لسببين :

السبب الأول : أن هذه اللفظة ذات دلالة تاريخية إذ هى تعنى تجمعا ثقافياً .

السبب الثانى : أن هذا التجمع قد تحقق بواسطة البحر المتوسط بصفته بحيرة ، أى حزاما مائياً يتيح تبادلا قد تحول الأرض اليابسة دون تحقيقه . وبدلا من أن تقيم هذه البحيرة حدوداً فاصلة كانت هى وصل بين ضفتى المتوسط والشعوب التى تحيط به . .

بيد أن حبشى من خلال هذين السببين يتسلل إلى الغرب - رغم الزعم بأنه مرفوض - بدعوى أن الثقافة الغربية مرتبطة بالثقافة المتوسطية ، لأن الغرب هو من المتوسط .

التوسطية إذن هي ما ضيعنا ، بيد أن هذا الماضي ينبغي ألا يكون بمعزل عن الحاضر . نأخذ من الحاضر ما فيه من تقنيات ، ونستخلص من الماضي الخطوط الكبرى لرسالتنا بين الأمم . « علينا أن نطلب من الماركسية والشخصانية والوجودية أضواءها في الحاضر مع النوص على فلسفة ابن سينا وابن رشد وتوما الأكويني وأغسطينوس كي نجد عندهم أطر عقلنا . علينا أن نتجه نحو العلم الأكثر إيجابية والأشد جرأة ، شرط أن نلاقي جذورنا الدينية لدى الغزالي والأشعري وغريغوريوس النازيانزي ويوحنا الدمشقي . علينا أن نجرب أكثر وصفات الاختيار تجديداً . وكي لا نغرق ، علينا أن نطلب النصح قبل ذلك من أرسطو وأفلاطون ، علينا أن نتمنى أغرب الثورات الاجتماعية وأجرأها ، شرط أن نبدأ بتأمل حقائق الانجيل والقرآن الكريم » (ص ١٠٧) .

المطلق الديني إذن شرط الثورة الإجتماعية في ضوء تقنيات الحاضر وفلسفات قديمة ومعاصرة .

إذن ثمة علاقة ضرورية بين المطلق والنسبي . بيد أنها علاقة جدلية ، وهنا مكمن الخطر ، والخطر في موقف الثوري ناجم من أنه باندفاعه في عجلة الزمن مجبر أن يستخلص في كل لحظة صورة المطلق المتغيرة من خلال مياه التاريخ الجارية . ذلك أن كل جمود في العقيدة عند الثوري يؤدي بالضرورة ، إما إلى ايقاف تقدم العمل ، وإما إلى منع هذه العقيدة عن توجيه العمل . بيد أن ذلك لا يعني أن الثوري يخون عقيدته

باستمرار . فكما أنه يقظ لكل تغيير فى الموقف، كذلك هو يقظ لأمانة عقيدته ، إذ أن العقيدة لا تخرج من العمل جديدة بل متجددة .

ومع ذلك تبقى معضلة :

ما هو المعيار الذى نميز به بين الأمانة والخيانة ؟

* * *

وفى نهاية المطاف نختم بوجهة نظر رادا كرشنان وهى مطروحة فى كتابه « نظرة مثالية للحياة ». فهو يقرر فى مفتتح الفصل الأول أن أية فلسفة هى مثالية بالضرورة ، ذلك أن المثالية بالضرورة تعنى أن وراء عالم الظواهر عالم الحقائق ، عالم مثالى . ومن هذه الزاوية فالمادية كذلك مثالية ، لأن المادة التى هى أصل الموجودات ليست واقعا عينيا ، وإنما هى معنى مجرد .

والنظرة المثالية كفيلة بحل معضلات الحياة المعاصرة .

ونسأل :

وما هى هذه المعضلات ؟

إنها تدور جميعاً على معضلة واحدة ، أن الإنسانية ليست فى حاجة إلى مبدأ مفارق ، إلى مطلق . فالإنسان مجرد حيوان ، والذكاء ليس إلا

مجرد رد فعل ، والعقل من إنتاج الدماغ ، واللامعقول أساس النشاط النفسي . وليس ثمة استدلال وإنما ثمة تبرير . وعلم الأديان المقارن يقرر أن ليس ثمة دين نهائي أو دين كامل . والأديان تفرق ، والإقتصاد يوحد .

هذه هي المعضلة وتفريعاتها فهل من علاج ؟

في رأي رادا كرشنان أن العلاج مردود إلى التمييز بين المطلق وأشكاله . الأشكال متعددة ومتطورة ، أما المطلق فواحد وثابت ، هو في الشكل وفوق الشكل . والخلط بين المطلق والشكل يفضي إلى الدوجما dogma ، أي إلى المعتقد . ولهذا فمزية كل من الكنفوشية والبوذية أنها تخلو من الدوجما .

ومع ذلك فالإنسانية متجهة إلى الوحدة ، ليس بفضل ماضيها ولكن بفضل مستقبلها ، فهي إما أن ترقى مستقبلا إلى ايمان واحد وإما أن تندثر . بيد أن الغلبة ستكون للترقي وليس للاندثار . وهذه الغلبة مردودة إلى سببين :

السبب الأول : أن جوهر الدين تطوير الوعي الإنساني .

السبب الثاني : أن شعوب العالم ، على اختلاف نظمها وايديولوجياتها ، لديها شعور إنساني ، ومحبة للعدالة تتجاوز المصالح الطبقية وكراهية العنف .

البابُ السابع

حوار العصر

صراع الأفكار
فى
المؤتمر العالمى الخامس عشر للفلسفة

أولا : قصة المؤتمر

للمؤتمرات الفلسفية قصة بدايتها القرن العشرون ، فقد انعقد أول مؤتمر فلسفى دولى عام ١٩٠٠ فى باريس برياسة الفيلسوف الفرنسى اميل بوترو، وتتابعت بعده ثلاثة مؤتمرات : فى جنيف ١٩٠٤، وهيدلبرج ١٩٠٨، وبولونيا ١٩١١. ثم توقفت بسبب الحرب العالمية الأولى حتى عام ١٩٢٤ حين انعقد المؤتمر الخامس فى نابولى . ومن بعد هـذا المؤتمر بعامين اتجه الفلاسفة عبر الأطلنطى إلى هارفارد ؛ ومن بعد ذلك ثلاثة مؤتمرات : فى أكسفورد ١٩٣٠، وفى براغ ١٩٣٤، وفى باريس ١٩٣٧ « مؤتمر ديكارت » بمناسبة مرور ثلثمائة عام على كتاب « مقال فى المنهج » .

وتوقفت المؤتمرات الفلسفية الدولية للمرة الثانية بسبب الحرب

العالمية الثانية . وفى عام ١٩٤٨ انعقد المؤتمر العاشر فى أمستردام وفيه تم تأسيس الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية ويضم أربعين جمعية فلسفية وطنية فى إحدى وعشرين دولة ، بالإضافة إلى إحدى عشر جمعية دولية . ومن بعد أمستردام انتظم انعقاد المؤتمر الدولى للفلسفة كل خمس سنوات : ١٩٥٣ فى بروكسل ، ١٩٥٨ فى فينيسيا ، ١٩٦٣ فى المكسيك ، ١٩٦٨ فى فيينا .

وفى عام ١٩٧٣ انعقد المؤتمر الخامس عشر فى فارنا . بيد أن هذا المؤتمر نسيج وحده ، إذ هو قد ضم لأول مرة فلاسفة من دول العالم الثالث : أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، ومن ثم اتسم هذا المؤتمر بالعالمية ، وهى السمة المميزة للفكر الفلسفى منذ قديم الزمان .

وجاء فى الخطاب الذى أرسله أندريه مرسييه [السكرتير العام للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية] إلى فلاسفة العالم فى ديسمبر عام ١٩٧٢ « أن هذا اللقاء بين المفكرين من كل أنحاء العالم هو مناسبة فريدة لتبادل الرأى حول مختلف المسائل ، وكذلك حول القضايا الهامة فى الفكر المعاصر . ويتم هذا اللقاء فى مناخ روحى من شأنه أن يفرز ماهو أفضل . وقد بذل رفاقنا البلغاريون كل مافى وسعهم لتأمين الحرية اللازمة لأى حوار فلسفى » .

ثم استطرد قائلا « إن هذه المناسبة لن تتكرر لعدة سنوات .

وسبب ذلك مردود إلى أن هذا اللقاء يتم فى موقع يتسم بجمال طبيعى فائق للغاية يواكبه إنجاز تكنولوجى متقدم لأبعد حد ، الأمر الذى يمنح فارنا سحر القديم والحديث فى آن واحد . وتؤازر كل ذلك الرغبة فى معرفة ما يدور من فكر فى أعماق رفاقنا من مختلف البلدان وذلك بفضل الاتصال المباشر » .

ويختتم خطابه بقوله : « إن مؤتمر فارنا حدث فى تاريخ الفلسفة العالمية فى نهاية هذا القرن حيث تواجه التيارات الفكرية بعضها البعض فى جو من الصداقة والتفاهم المتبادل ، وفى مواجهة توتر سياسى عالمى ينبغى أن تكون الفلسفة الحقة قادرة على المعارضة والمقاومة » .

ثانيا : قضية المؤتمر

العلم — التكنولوجيا — الإنسان

ويتفرع عن هذه القضية ثلاث :

١ — الفلسفة والعلم .

٢ — الأخلاق والثقافة .

٣— الإنسان والتكنولوجيا .

وتناقش القضية الرئيسة فى حلقات أربع تتناول زوايا محددة هى على النحو التالى :

١ — العقل والعمل فى تغيير العالم .

٢ — الفلسفة فى مضمار الثورة العلمية والتكنولوجية .

٣ — المعرفة والقيم فى عصر العلم والتكنولوجيا .

٤ — بنية ومناهج المعرفة العلمية المعاصرة .

وثمة مشكلات متفرعة عن القضية الرئيسية هى على النحو التالى :

١ — طبيعة الإنسان ووجوده .

٢ — اللغة والمنطق والعمل .

٣ — الإنسان واللوغوس والتاريخ .

٤ — المجتمع وقيمه — الإنسان وحريته الشخصية .

٥ — المسئولية والإبداع فى الفن والأدب .

٦ — مشكلات الحتمية .

٧ — مستقبل الفلسفة .

وثمة مشكلات ليست متفرعة بالضرورة عن القضية الرئيسية ومع ذلك تقرر مناقشتها وهى على النحو التالى :

١ — المنطق ومناهج العلوم .

٢ — الفلسفة والدين .

٣ — اللغويات والأنثروبولوجيا .

٤ — الميتافيزيقا المعاصرة .

٥ — الدراسات المعاصرة فى تاريخ الفلسفة

٦ — الجوانب الفلسفية فى علم النفس

٧ — فلسفة التربية

٨ — فلسفة القانون وفلسفة السياسة

هذا بالإضافة إلى مناقشات جانبية دارت على قضايا حددتها لجنة المؤتمر وأشرفت عليها جمعيات فلسفية :

١ — « الديالكتيك » بإشراف المعهد الدولى للفلسفة

٢ — « التكنولوجيا والسلام والماركسية المعاصرة » بإشراف جمعية دراسات المادية الديالكتيكية

وفى مفتتح الجلسة الأولى للمؤتمر ، تحدث تودور بافلوف رئيس اللجنة البلغارية المنظمة للمؤتمر ورئيس شرف الأكاديمية البلغارية للعلوم ومدير معهد الفلسفة التابع لهذه الأكاديمية قال : إننا جئنا إلى هذا المؤتمر بإرادة خيرة ورغبة مخلصة لنناقش بصراحة القضية التى تهمنا

جميعاً » ثم استطرد قائلا « ينبغي أن نمهد الطريق لمصر يسوده سلام دائم وتعاون دولى » .

وبعد ذلك قرئت رسالة بعث بها رئيس جمهورية بلغاريا الشعبية ، تودور جيفكوف ، إلى المؤتمر ، رحب فيها باجتماع الفلاسفة من جميع أنحاء العالم فى بقعة جميلة تقع على شاطىء البحر الأسود لمناقشة قضايا العصر . وفى ختام رسالته أشار إلى سقراط وإلى مبدئه القائل بأن « معـــرفة الفضائل ضرورية ولكنها ليست كافية ، إذ ينبغى أن نحيا وفقاً لقوانينها . وفى عالم اليوم ليس من فضيلة أعظم من هذه : النضال من أجل تحقيق السلام والتعاون بين الدول ، والنضال من أجل وضع المنجزات الهائلة للثورة العلمية والتكنولوجية فى خدمة الإنسان وفى خدمة التقـــدم الاجتماعى » .

ثم ألقى رئيس الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية ليوجبر بيل كلمة جاء فيها أن « المؤتمر العالمى الخامس عشر يقع على قمة الأحداث فى حياتنا الثقافية فى هذا العصر » ثم أعرب عن اغتباطه لاتاحة الفرصة لممثلى المذاهب المتباينة فى ممارسة حوار خصب . واختتم كلمته باسداء الشكر العميق للجنة البلغارية المنظمة للمؤتمر بسبب الجهد المذهل الذى بذلته لتنظيم المؤتمر على أفضل ما يكون .

ثانيا : أبحاث المؤتمر :

ا ـ الفلسفة والعلم :

نوجز عرضها مع بيان الآراء . وتأتى قضية الصلة بين الفلسفة والعلم فى مقدمة القضايا المطروحة. وقد دارت الأبحاث فيها على مسألتين:

الأولى عن دور الديالكتيك فى تطور المعرفة العلمية الحديثة .

والثانية عن العلاقة بين العلم والفلسفة :

عن المسألة الأولى يذهب كدرف [الاتحاد السوفيتى] فى بحثه « فى التأليف بين العلوم » إلى أن لزوم الديالكتيك نابع من تطور العلم ذاته . فالتأليف ملازم للعلم ، والتأليف بين العلوم إنما هو تعبير عن مبدأ الديالكتيك : وحدة الأضداد .

تفصيل ذلك :

ثمة نوعان من التأليف :

تأليف يرانى حيث العلوم الطبيعية أجزاء من كل

يشملها ، وهذا حاصل كذلك بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية .

وتأليف جوانى لا يصلح إلا للعلوم الطبيعية ، ومن بينها العلوم الرياضية . ويفيد الربط بين هذه العلوم أن يكون مقصوراً على علم واحد بمفرده .

والنوع الثانى يكشف عن خاصية التناقض اللازمة للتأليف ذاته من حيث أنه لا يوجد بين العناصر المتباينة فحسب، بل أيضاً بين العناصر المتضادة وهو على النحو التالى .

(ا) بين الكلى والجزئى ، وبين العلوم الكلية « الرياضيات » والعلوم الجزئية « الطبيعيات » .

(ب) بين الأدنى والأعلى فى المعرفة حيث الأدنى مولد للأعلى .

(جـ) تحقيق هوية الأضداد « تغير الشىء وثباته » ، « النظرى والعملى » للنشاط الإنسانى .

ورفع التناقض مطلوب ، وهذا الرفع على أنواع :

رفع التناقض بين الجزئى والكلى يتم بفضل اكتشاف نظرية جديدة من حيث أن الجزئى يعنى الوقائع المعزولة ، والكلى يفيد التعميم الذى يأخذ شكل القانون أو النظرية .

واكتشاف القانون أو النظرية لا يفضي فقط إلى التأليف فى العلم ذاته ، وإنما أيضاً إلى التأليف بين العلوم .

والتأليف ذاته متطور لا يقف عند حد ، وتطوره يسمح باكتشاف قوانين جديدة ، كما أنه يسمح بارتقاء المعرفة من الأدنى إلى الأعلى .

والقانون الجديد له خاصية الديالكتيك ، ذلك أنه يتجاوز القانون القديم من حيث أن له خاصية الأحادية فى تأويل الواقع . وليس من الضرورى أن يكون العالم على بينة من خاصية الديالكتيك كما هو الحال عند دارون ومندلييف ولوى دى بروى .

فالمهم ليس هو الشكل وإنما المضمون الذى هو العنصر الأساسى للقوانين التأليفية إذ هى من شأنها أن تعبر عن التناقض الواقعى الكامن فى الظواهر الطبيعية . بيد أن هذا التناقض لا يدرك إلا على هيئة الوحدة التى تنطوى على الجوانب المتضادة . لهذا السبب فإن النظرية الجديدة ليست مجرد تلفيق بين تصورات متعارضة ، وليست مجرد توفيق بين وجهات نظر متضادة ، وإنما هى فى تضاد مع ما سبقها من نظريات ، ومن ثم فهى وليدة الصراع .

ودليل كدرف على ذلك نظرية ميكانيكا الكوانتم فى الضوء ، إذ هى ليست مجرد تجميع للنظريتين المتضادتين : النظرية الجسيمية والنظرية الموجية .

وفى رأى كدرف أن الديالكتيك ليس مقصوراً على كونه مجرد مبدأ للتأليف ، وإنما هو علم عام يحوى الثلاث مجموعات التى تنقسم إليها المعرفة العلمية :

١ ـ العلوم الطبيعية وموضوعها الطبيعة .

٢ ـ العلوم الاقتصادية والاجتماعية وموضوعها المجتمع .

٣ ـ العلوم التى تبحث فى العقل والروح وهى الفلسفة وعلم النفس.

وهذه العلوم ليست منفصلة وإنما هى متصلة ، ولكن اتصالها ليس مباشرا وإنما غير مباشر عن طريق علوم متوسطية . فالعلوم التكنيكية هى همزة الوصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والاقتصادية . هى على صلة بالعلوم الطبيعية من حيث أن غايتها هى الافادة العملية من القوانين الطبيعية . ثم هى على صلة بالعلوم الاجتماعية والاقتصادية من حيث أن مصالح البشر وتطلعاتهم هى التى تحدد الغاية من الافادة من هذه القوانين .

بيد أن العلم الوحيد الذى لا يلزمه جسوراً عابرة إلى العلوم الأخرى هو الفلسفة الديالكتيكية من حيث هى علم القوانين العامة للحركة فى الطبيعة والمجتمع والعقل . ومعنى ذلك أن الفلسفة الديالكتيكية هى آلة التأليف النظرى بين العلوم . ومن ثم فيكون لدينا فى نهاية المطاف

ت ب ف أى التأليف بالفلسفة ورمزه ت حـ / ك بر ذلك أن العلاقة برانية « بر » بين علم كلى « ك » هو الفلسفة وعلوم جزئية « حـ » .

أما تودور بافلوف « بلغاريا » فيعرض لقضية العلاقة بين الفلسفة والعلم من زاوية الحقيقة فيتساءل فى مفتتح مقاله « عن الحقائق والحقيقة » :

ما الحقيقة ؟

وجواب بافلوف على النحو التالى :

إن الحقيقة عملية ديالكتيكية يقترب فيها الفكر الانسانى على الدوام من موضوعية الظواهر الطبيعية والاجتماعية ، ومن تفسيرها وتغييرها ، ومن ثم تأنيسها .

ومعنى ذلك أن الحقيقة ليست مجرد نسق من التصورات والمقولات والقوانين ، وإنما هى حركة ديالكتيكية ، وتغيير للنسق . ولهذا فإن العلم الذى يعلن عن نسقه أنه نسق من التصورات والمقولات والمبادىء الثابتة ليس جديراً بأن يكون علماً .

والحقيقة العلمية ، من حيث هى حركة ديالكتيكية لتفسير العالم وتغييره سلاح فعال فى يد الانسان لبناء نظام اشتراكى على درجة عالية

من التقدم التكنولوجي والثقافي والروحي وخال من الصراع الطبقي.

وتأسيساً على ذلك يمكن تحديد العلاقة بين الفلسفة والعلم على أنها علاقة اتصال وليست علاقة انفصال بمعنى أن الفلسفة من غير العلم مجرد تجريد، والعلم بدون الفلسفة مجرد تأمل تجريبي سلبي. وكذلك بمعنى أن ثمة وحدة قائمة بين المعرفة الإنسانية وتغيير العالم من زاوية الفلسفة والعلم. فلهذا يتفق بافلوف مع قول العالم الفيزيائي هيزنبرج بأن « الفيزياء الذريه الحديثة قد أثارت جدلا حول القضايا الأساسية للفلسفة والأخلاق والسياسة ». ومن ثم فمن الخطأ القول بأن عصرنا هو عصر الثورة العلمية والتكنولوجية، لأن من شأن هذا القول حذف الإنسان وتحويل النظم الاجتماعية إلى نظم آلية تحكمها حاسبات الكترونية، فيختفي الصراع الإيديولوجي. وواقع الحال يناقض هذا القول، فعصرنا هو عصر الثورة الاشتراكية حيث يتحكم الإنسان في آليات الثورة العلمية والتكنولوجية تحكما اجتماعيا من أجل القضاء على التناقضات الطبقية والبطالة وخلق حضارة إنسانية تخلو من الحروب واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

الحقيقة إذن ليست إلا العلم ذاته منظوراً إليـــه في وحدته الديالكتيكية.

والوحدة الديالكتيكية تنطوى على ثلاثة عناصر :

١ — نسق من التصورات والمقولات والقوانين .

٢ — منهج المعرفة .

٣ — الارتباط بالممارسة العملية كنقطة بداية ونهاية .

وحذف أى من هذه العناصر يمتنع العلم معه عن أن يكون علما بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، أى بمعنى الحقيقة .

وفى تواضع يختتم بافلوف مقاله عن الحقيقة : « ألعلى على خطأ » ؟.

بيد أن تواضعه يتسق مع مذهبه حيث الحقيقة حد وسط بين التزمت والتشكك .

إما مرسييه (سويسرا) فنى بحثه « الفلسفة والعلم » يتخذ موقفاً معارضا من الوضعية المنطقية .

وهو فى هذا الموقف يقترب نسبياً من وجهة نظر كدرف وبافلوف ، فهو يعترض على رد الفلسفة إلى العلم ، وعلى كونها مجرد فلسفة علوم . فالفلسفة ، فى مثل هذا الوضع ، إنما هى فلسفة مزيفة ، والعلم كذلك ، فى مثل هذا الوضع إنما يتحول إلى معتقد .

الفلسفة اذن ليست هى العلم ، ولكنها مع ذلك ليست غريبة على العلم . فثمة أساليب أربعة للمعرفة فى رأى مرسييه :

الأسلوب الموضوعى وهو ما يميز العلم .

الأسلوب الذاتى وهو ما يتسم به الفن .

الأسلوب الجماعى وهو ما تتصف به الأخلاق .

الأسلوب التأملى وهو ما يختص به التصوف .

ومعنى ذلك أن الأسلوب الموضوعى ليس هو الأسلوب الوحيد للمعرفه الإنسانيه. ويخطىء من يقف ضد هذا المعنى، والخطأ قائم بالفعل فى هذه النزعة التى تجعل من العلم كل شىء فى الحياة. والعلم ، فى هذه النزعه، هو علم مزيف ، بل هو أفيون الشعوب. أما العلم الحق فهو العلم الذى يفسح مجالا للعلوم الأخرى من أخلاق وفن وتصوف ، وفى نفس الوقت لا يستطيع أن يقدم أى خدمة لأى من هذه ومع ذلك فثمة تعاون يمكن أن يقوم بين العلم من جهة والأخلاق والفن والتصوف من جهة أخرى، مع ملاحظة أن هذا التعاون يتسم بالفيالكتيكية .

ثم يتساءل مرسييه :

أين موقع الفلسفة من هذه الأساليب الأربعة للمعرفة ؟

وكيف يمكن طرح قضية العلاقة بين الفلسفة والعلم ؟

ثم يجيب بأن الفلسفه هى نقطه الالتقاء بين الأساليب الأربعة .

وحيث أن اللقاء الجزئى بين العلم والأخلاق يكون ما نسميه بالتكنيك فالفلسفه إذن هى التكنيك المثالى حيث ينعدم الصراع ويتلاشى فى سلام الروح ورضا الإنسانيه المفكرة والفاعلة ، وبذلك يتحقق الانسجام التام بين الفكر والعمل طبقاً للأساليب الأربعه .

وليس معنى ذلك أن تتصف الفلسفه بأنها « ما فوق العلم » أو « ما فوق الأخلاق » أو « ما فوق الفن » أو « ما فوق التأمل » . ولكن معناه أن تحجم الفلسفة عن البحث عن القيم فهذه مهمة الأساليب الأربعة ،وأن تقصر همها على أن تكون أسلوب حياة يتصف بالنقد والالتزام. ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، تعد الفلسفة منطقاً متكاملا ورابطة وجودية وابستمولوجيه ، فيمتنع الوقوع فى براثن المذهب المغلق . ومن هنا تنشأ أهمية إثارة قضية العلاقة بين الفلسفة والعلم لكى نؤكد من جديد قيمة الفلسفة من حيث أنها القوة المحركة للعقل، وما أساليب المعرفة الأربعة إلا العناصر المكونة لهذه القوة.

وحين انتهى مرسييه من إلقاء بحثه وجه إليه الفريد اير - وهو من قادة الفلسفة التحليلية - نقدا ساخرا مفاده أنه ليس ثمة فلسفة قائمة بذاتها وإنما ثمة فلسفة علم قوامها البحث فى قضايا العلم من حيث هى تعبيرات لغوية ، وثمة علم واحد ترد إليه باقى العلوم هو العلم الفزيائى .

ثم اعترض مرسييه قائلا : إن ما يقوله اير تبسيط مزيف . فثمة علوم لا علم واحد ، ومرد هذا التعدد إلى تعدد درجات التجريد . ثم إن ما يذهب إليه اير من الاكتفاء بالعلم يجعل منه مؤسسة مطلقة تقوم بالرد على كل ما يدور فى عقل الإنسان . وهذا خطأ وقع فيه كل من المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى . وهـو خطأ مماثل للخطأ الذى وقع فيه هيجل حين جعل من الدولة مؤسسة مطلقة .

وفى رأيى أن إشكال مرسييه يقوم فى رفضه فلسفات العصر بدعوى أنهـا مطلقات تأخذ شكل « إيات » علمية فتضيف إلى الأسلوب الموضوعى الأسلوب الذاتى ، ولـكنه يعزلهما بدعوى أن الأسلوب الموضوعى يخص العلم والأسلوب الذاتى يميز الفن ، ومع ذلك فهو يقرر أن قيمة الجميل قيمة كلية وليست شخصية بل هى مكملة لقيمة الحق .

ومن المعروف أن العلم هـو معرفة ما يتصف بالـكلية فى مقابل الجزئى دون تجاهل العينى . وهذا هو قول مرسييه ذاته . ومنطق هذا القول يفرض عليه طرح قضية الأساس العلمى لأساليب المعرفة ، كما يفرض عليه اعادة النظر فى مفتتح بحثه حيث يقول « الفلسفة ليست علما والعلم ليس فلسفة ما ولا هو الفلسفة » .

أما ميودراج سيكتش [يوغوسلافيا] فهو يركز فى بحثه « الفلسفة والعلم » على نقد الوضعية المنطقية . فهو يرفض قول الوضعية المنطقيه أن

الفلسفة علم . فثمة اختلاف بين الفلسفة والعلم من حيث المنهج ومن حيث نقطة البداية .

من حيث المنهج العلم تجريبي أما الفلسفة فتخلو من التجريب . إن المنهج الفلسفي قد يكون ترنسندنتاليا وقد يكون ديالكتيكيا وقد يكون حدسيا ، وقد يكون فينومنولوجيا ، وقد يكون شكيا. بيد أن المنهج الرئيسي ، في رأى سيكتش ، هو منهج الشك ، أما المناهج الأخرى فليست إلا تحويراً لهذا المنهج . وقد يقال ، رداً على سيكتش ، أن الحس السليم يمكن أن يعد منهجا فلسفيا كافيا ، ولكن ليس هذا القول بالصحيح . إنه منهج فلسفي ولكنه ليس كافيا لأنه ليس منهجا نقديا ، والشك هو المنهج الذى يسمح لنا بتغيير أسلوب رؤيتنا للأشياء ، ويتعمق فهمنا للعالم.

واختلاف المنهج بين الفلسفة والعلم يلزم منه اختلاف نقطة البداية . فالعلم يبدأ من المعطيات المباشرة ، أما الفلسفة فلا تبدأ من الموجود ، إذ تشك فيه . ولكن هذا الشك ليس واقعيا لأن المريض نفسيا هو الذى يشك واقعياً فى الموجود، وهو لهذا فى حاجة إلى طبيب للأمراض النفسية . أما الشك المقصود ، فى رأى سيكتش، فهو الشك الذى يسمح لنا بالتفلسف وكأن العالم غير موجود ، لكى نرى بعد ذلك ماذا يترتب على هذا الفرض من نتائج .

ولكن هل يعني هذا الاختلاف بين الفلسفة والعلم أنهما منفصلان؟

جواب سيكتش بالسلب لأن الفلسفة نظرة شاملة للكون لا يقوى عليها العلم ولكنها في نفس الوقت تستند إلى نتائج العلم بالإضافة إلى منجزات الأخلاق والفن والحياة الاجتماعية. ومع ذلك ينبغي الفصل بين ما هو فلسفي وما هو علمي حتى يمكن تقدير ما هو علمي في العلم وما هو فلسفي في الفلسفة. ولهذا ليس من المطلوب أن نتساءل عن الخلفية الفلسفية للعالم، أو عن الخلفية العلمية للفيلسوف، وإنما المطلوب البحث عن أصالة الأفكار وعمقها.

ويخلص سيكتش من ذلك إلى أن فلسفة العلم ليست علماً كما تزعم الوضعية المنطقية، ولكنها إحدى وظائف النشاط الفلسفي النظري. فمن حق الفلسفة أن تتخذ من العلم موضوعاً لها كما تفعل ذلك مع الأخلاق والفن والدين. فكما أن التناول الفلسفي للدين ليس ديناً فكذلك التناول الفلسفي للعلم ليس علماً.

ويزداد الهجوم على الوضعية المنطقية، وما يماثلها من فلسفات في بحث نيقولاى اريباجاكوف [بلغاريا] وهو ينعتها جميعاً بأنها فلسفات مثالية ومعادية للفلسفة لأنها تزعم أن الفلسفة ليست شكلا من أشكال المعرفة العقلية وليست علماً وليست معرفة للواقع. فجميع قضاياها ليست مستخلصة من الملاحظة أو التجربة.

واريباجا كوف يرى أن هذا الزعم لا يصدق على الفلسفة المادية الديالكتيكية . صحيح أن نقول بأن الفيلسوف لا يصطنع التجارب ليبرهن على قضاياه ، ولكن ليس من الصحيح أن نخلص من ذلك إلى انتفاء السمة التجريبية عن الفلسفة المادية الديالكتيكية ، وذلك لسببين :

— السبب الأول أن ثمة علوماً لا تستعين ، بل ليس فى إمكانها أن تستعين بالمنهج التجريبي ومع ذلك فهى علوم .

— السبب الثانى أن الفلسفه المادية الديالكتيكية تستند إلى الخبرة الإنسانية فى تاريخها الاجتماعي وإلى منجزات العلوم ومكتشفاتها . ومن هنا فثمة علاقة حميمة بين الفلسفة والعلوم والفنون والأخلاق والقانون وجميع الأنشطة الروحية الأخرى .

ويتساءل اريباجا كوف :

كيف نفسر هذه العلاقة الحميمة ؟

ليس من جوانب سوى أن الفلسفة هى الأساس المنهجى لجميع العلوم وكافة الأنشطة الروحية . ومن ثم فإن الفلسفة لن يكتب لها الفناء .

وهنا يتساءل اريباجا كوف :

أية فلسفة ؟

والجواب بالطبع : الفلسفة المادية الديالكتيكية ووظيفتها مزدوجة ، إذ هي تمدنا بمنهج وبنظرة كونية .

ولكن أية نظرة كونية ؟

ثمة عدة نظرات كونية وهي كلها ذات مضمون اجتماعي ، ثم هي كلها أسلحة هامة في الصراع الاجتماعي . ويترتب على ذلك أن الفلسفة بالضرورة ملتزمة . والقول بأن الفلسفة يمكن أن تكون غير ملتزمة وهم . ولهذا يخطىء كثير من فلاسفة الغرب في الدعوة إلى فلسفة تأملية أو إلى فلسفة هاربة من طرح قضايا تخص الحياة الاجتماعية . فان مثل هذه الدعوة أمر محال .

واريباجا كوف يلتزم المادية الديالكتيكية كتعبير عن النظرة الكونية لأنها تتميز بسمات ثلاث :

أولا : لأنها تتبنى المادية وتطبقها ليس فقط على المعرفة والطبيعة بل أيضاً على الحياة الاجتماعية والتاريخية .

ثانيا : لأنها تطرح الديالكتيك ، لأول مرة ، على أساس مادى وتتناوله على أنه علم القوانين العامة للطبيعة والمجتمع والمعرفة الانسانية .

ثالثا : لأنها تتميز بالتناول العلمي للقضايا الفلسفية مع مزجه بالنضال الثورى للطبقة العاملة لتحقيق الاشتراكية .

وهذه الميزات الثلاث متداخلة تداخلا عضويا بمعنى أن المادية التاريخية تنبع من الطابع الديالكتيكي للفلسفة الماركسية، وأنها من حيث هي فلسفة الفعل الثورى تصدر عن المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية في آن واحد . وهذا التداخل العضوى يمتنع معه تكوين مذهب مغلق ينطوى على الحقيقة المطلقة عن العالم وعن الانسان ، ولكنه يسمح بتكوين مذهب مفتوح يستند إلى التراث الايجابي للفكر الفلسفي ويتطور بتأثير من المعرفة العلمية والخبرة العملية للتاريخ الإجتماعي .

ويتضح من سياق هذا العرض أن الوضعية المنطقية هي العدو الرئيسي اليوم الماركسية . وقد حدثت مشادة فلسفية بين اير واريباجاكوف إثر قول اير أن ماركس ليس فيلسوفا وإنما هو عالم اجتماع. ورد اريباجاكوف بأن ماركس قام بتحليل عدة تصورات مثل المادة والشعور والضرورة والحرية ، وتساءل عن معنى الإنسان والمجتمع والطبيعة .. وبالمنظار التحليلي للوضعية المنطقية فان ماركس ينبغي أن يعد فيلسوفا . والقول بغير ذلك ليس من الموضوعية في شيء»

ذلك أن فلاسفة الوضعية المنطقية يقومون هم أيضا بتحليل هذه التصورات للكشف عن معانيها .

وهنا تغيرت نغمة اير وقال : ربما كان ماركس فيلسوفا .

ونقد الوضعية المنطقية ليس مقصورا على الماركسيين وإنما يمتد إلى نفر من فلاسفة الغرب فيرى لاسزلو [أمريكا] فى بحثه « فلسفة الأنسقة : مسح لنمط متطور من الفكر المعاصر » ضرورة تأسيس فلسفة علمية يطلق عليها اسم « فلسفة الأنسقة » وهى فلسفة علمية تكاملية تنطوى على نظرة كونية تستعين فى تكوينها بالتطورات العلمية وتتغير مع تغيرها . بيد أن هذه الفلسفة لاتقدم قواعد لصنع فلسفة ما ولكنها تقدم إطارا تصوريا يسمح بالابداع الفلسفى ، والمعلومات التجريبية التى ينطوى عليها هذا الاطار التصورى مردودة إلى العلوم . والقضايا المطروحة هى قضايا متصلة بالانسان ، والفلسفة التحليلية عاجزة عن تناولها بمفردها .

وأمام هذه الفلسفة الجديدة ، فلسفة الأنسقة ، مسائل مطلوب حسمها من بينها تحديد المعانى الأساسية مثل النسق والعلاقة والبنية وعلاقة الجزء بالكل ثم بناء منطق علاقات ومنطق استدلال ، وتحليل مناهج الأنسقة . وليس من مبرر لعدم الحسم سوى أن هذه

الفلسفة حديثة النشأة ، فقد نشأت فى نهاية الستينيات كرد فعل ضد الوضعية المنطقية ، وضد تيار « معاداة النسق » الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

وقد تعرض لهذا التيار « أولوج نوتسكو » [تركيا] فى بحثه « معاداة النسق والنسق المفتوح فى الفلسفة » .

وقد نشأ هذا التيار ، تيار معاداة النسق ، كرد فعل ضد الأنسقة الكبرى المسماة بالمثالية الألمانية . وقد انقسم إلى اتجاهين متناقضين :

الاتجاه الأول : يقلل من شأن العقل ، فيذهب فى تطرفه إلى معاداة العلم فيتولد عنه ثلاث تيارات : النزعة التاريخية والفينومنولوجيا والوجودية .

الاتجاه الثانى : يبالغ فى قيمة العقل فيمهد الطريق إلى الفلسفة من خلال العلم ويتخذ اسماً له هو المادية الديالكتيكية . ولم يكن الغرض من طرح هـذا الاسم أن يتحول الاتجاه إلى « إية » وإنما أن يكون مجرد علامة على مجموعة من الأفكار . ذلك أن الـ « إية » تلازمها الحقيقة المطلقة ، والحقيقة المطلقة منافية لروح البحث العلمى .

المادية الديالكتيكية إذن ليست نسقاً مغلقاً وإنما هى نسق مفتوح فى مواجهة معاداة النسق .

وثمة معضلة إزاء النسق المفتوح : ذلك أن المعنى التقليدى للنسق يلزم منه أنه مغلق . فالنسق يعنى الكل ، وادعاء بمعرفة حقيقة مطلقة، ومن ثم ينغلق الباب أمام أى بحث . والفلسفة ليس فى إمكانها استبعاد فكرة الكل . وفى ذات الوقت ليس فى مقدورها الزعم أنها حاصلة على معرفة كاملة للكل . بيد أن تجاهل الفلسفة لهذه الفكرة أو نفيها يعنى اكتفاء الفلسفة بمسألة التحليل اللغوى للتصورات .

وليس من سبيل لحل هذه المعضلة سوى القول بأن مبادىء الفلسفة متطورة بفضل الإضافة المتواصلة بالكشوفات العلمية الجديدة .

بيد أن هذا الحل لا يعنى أن تكون لدينا فلسفة علم .

ب — الأخلاق والثقافة :

فى مفتتح هذه الحلقة تحدث فيدو سيف [الاتحاد السوفيتى] عن « الأخلاق والثقافة » وعن العلاقة بينهما من حيث أنهما من القضايا الرئيسية فى الحياة الاجتماعية الحديثة . وقارن بين فلاسفة المعسكرين من حيث أن فلاسفة المعسكر الرأسمالى يفصلون بين الأخلاق والثقافة بدعوى أنهما متناقضان، فى حين أن فلاسفة المعسكر الاشتراكى يقررون أن ثمة وحدة عضوية بينهما تتولد من جراء التغير الاجتماعى ، والقضاء على جميع أشكال الاستغلال .

وفى ختام حديثه أشار فيدوسيف إلى التناقض المترتب على ممارضة

الثقافة للأخلاق وهو دفع المعرفة العلمية إلى المطلق وعزلها عن الظروف الاجتماعية العينية .

وتناول أرشي بام [أمريكا] مسألة العلاقة بين الأخلاق ومهمة الفلاسفة وارتأى أنه ازاء التهديد بازالة الإنسانية فليس أمامنا سوى الاتفاق على حد أدنى من القيم الاخلاقية . بيد أن هذا الاتفاق ليس متحققا بسبب التدهور المتواصل للقيم التقليدية الأمر الذى يؤدى إلى انتشار الجريمة وإلى نسبية الثقافة التى يمتنع معها الاتفاق على حد أدنى من القيم الأخلاقية . وعلى الفلاسفة تقع مهمة معالجة هذه المسألة .

ولكن أى منظمة من المنظمات الفلسفية تقع عليها هذه المسئولية؟

فى رأى بام أن هذه المسئولية تقع على هذا المؤتمر العالمى ممثلا فى الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية .

والملاحظ على هذه الآراء أنها تعبير عن أمل يراود صاحبها فى أن يمسك الفلاسفة بزمام المسألة الاخلاقية حتى يتسنى إصلاح العالم ، وهو أمل يذكرنا بطموح أفلاطون انقضت عليه عدة قرون دون أن يتحقق . وأغلب الظن أن عدم تحقيقه مردود إلى انتفاء التحليل العلمى للوعى الاجتماعى ومن ثم الوعى الأخلاقى .

وقد حاول اجراء هذا النوع من التحليل « لوبومير درماليف »

فى بحثه « مكانة الاخلاق ودورها فى نسق القيم الروحية » فهو ، فى هذا البحث ، يذهب إلى أن الوعى الاجتماعى ينطوى على ثلاثة عناصر: الحياة العقلية للمجتمع ، حياته الثقافية ، وقيمه الروحية . والقيم ليست مجاوزة لما هو إجتماعى ، ومن ثم فعالم القيم هو فى صميم الحياة الواقعية للانسان .

والقيم ظواهر إجتماعية تهدف إلى إشباع الحاجات الإنسانية، ومن ثم فهى — أى القيم — باعتبارها « موضوعات » اجتماعية ليست منفصلة عن حاجات ورغبات وأفعال الإنسان من حيث هو « ذات »

والقيم على ضربين رئيسيين : روحى ومادى . القيم الروحية على ضروب منها الكشوف العلمية والآداب والفنون والنظريات الفلسفية والأخلاقية والقانونية والسياسية ، وهذه القيم تشبع حاجات ذهنية .

ولهذا فإن القيم الروحية تواكب الثقافة الروحية .

وحيث أن الثقافة الروحية جزء من القيم الروحية فإن القيم الأخلاقية ينبغى ألا تكون متعارضة مع ثقافة المجتمع .

ثم يتساءل دزماليف :

ما هى الطبيعة الاجتماعية للقيم الروحية وما دورها من حيث احتوائها للقيم الأخلاقية ؟

والجواب عن هذا السؤال لازم من السؤال عن البناء الأساسى للوعى الاجتماعى .

وتحديد هذا البناء من تحديد « مجالات » و « أشكال » الوعى الاجتماعى :

— من حيث معرفة العالم الخارجى ، والتحكم فيه ثمة مجالان : وعى الجماهير ، والوعى النظرى .

— ومن حيث وظيفة الوعى الاجتماعى ثمة وظيفتان : المعرفية والتقويمية .

والوعى النظرى ،وهو أعلى مستوى للوعى، له مجالان :

معرفى وتقويمى . والتقويمى ليس إلا الوعى الايديولوجى .

أما أشكال الوعى فتتحدد على المستوى النظرى ، وعلى مستوى العمل الذهنى .

وهذه الأشكال على صلة بالعلاقات الاجتماعية المادية أى بالاساس الاقتصادى . وهكذا ترتبط الأخلاق والايديولوجيا السياسية والقانون بهذا الأساس وتتأثر به ، وبذلك ينتهى درماليف إلى ما انتهى إليه انجلز فى خطابه إلى شميدت عام ١٨٩٠ حيث أشار إلى العلاقة المتداخلة

بين أشكال الوعى الاجتماعى والاقتصاد . ولهذا فالأخلاق ، وهى من أشكال الوعى الاجتماعى ، تمارس وظيفتها فى الجماعات الاجتماعية بشرط أن يتوفر لأعضاء هذه الجماعات مصالح مشتركة . ومن ثم فالسلوك الأخلاقى ليس نمطا مستقلا عن النشاط الاجتماعى فهو يعكس قيم هذا النشاط . وبذلك يتحدد دور الأخلاق فى إطار نسق القيم الروحية .

وإزاء هذا التحديد الحاسم للأخلاق عند درماليف نلاحظ نوعا من التشاؤم والترنح فى بحث مقدم من شيلب [أمريكا] عنوانه : « هل فى الامكان إعطاء الانسان أسبقية » ؟

فهو يتساءل : ما الإنسان ؟

ولكن ليس من مجيب

لماذا ؟

لأكثر من سبب .

فالأنسان صانع العلم والتكنولوجيا ، ومع ذلك فهما متقدمان عليه . وصياغة الموضوع الرئيسى لهذا المؤتمر شاهدة على ذلك : « العلم — التكنولوجيا — الإنسان » ، فالإنسان هنا يأتى فى المؤخرة .

والإنسان صانع القرار فى مجال العلم وفى مجال التكنولوجيا .

ولكن على أى أساس يتخذ الإنسان أى قرار ؟

فى مجال العلم الأساس هو البحث عن الحقيقة ، وهذه مسألة ابستمولوجية لم يتخصص فيها شيلب .

أما فى مجال التكنولوجيا ، فالأساس هو كيفية الافادة ، وتحديد قيمة الخير والشر ، وهذا التحديدلم يتفق عليه الفلاسفة منذقديم الزمان حتى اليوم .

ما العمل إذن ؟

الاجابة عن أعمق سؤال :

ما الانسان ؟

وهذا هو رأى شيلب .

أما سومرفيل [أمريكا] فى بحثه «علم الأخلاق وأمراض الثقافة» فلديه نبرة تفاؤل إزاء إمكان تأسيس علم للأخلاق، ومن هذه الزاوية يقدر سومرفيل كارل ماركس . صحيح أن أعمال ماركس لم تكن تنطوى على أى محاولة لتأسيس مثل هذا العلم ، ولكنها تفترض مقدما إمكان تأسيسه . ولهذا يمكن القول بأن أعمال ماركس ليس لها من معنى إن كان ثمة إستحالة فى تأسيس مثل هذا العلم. كما أننا نخطىء فهم ماركس حين

نتصور أن ماركس يدعو إلى انسانية وليس إلى انسانية علمية ، ذلك أن البراكسيس عند ماركس هو فى آن واحد مصدر تجريبى للنظرية ومقياس للحكم على صحة النظرية ، وأن الإنسان فى مقدوره أن يبرهن عقليا على الفارق بين البراكسيس الانسانى والبراكسيس اللاانسانى . وإذا لم يكن الأمر على هذا النحو ، وإذا قامت الأحكام الأخلاقية على مفاضلات انفعالية ، فكيف يمكن مواجهة كل من نيتشه ودستيفسكى الأول بدعوته إلى إرادة القوة ، والثانى بتشاؤمه من تقدم العلم والتكنولوجيا ؟

جواب سومرفيل بالنسبة إلى نيتشه ، أن الاسلحة النووية قد كشفت أن الصراع من أجل القوة كغاية فى ذاتها يعنى نهاية الانسان .

وجواب سومرفيل بالنسبة إلى دستيفسكى ، أن ليس ثمة مبرر للتخوف من تحول الإنسان إلى مجرد حاسب الكترونى أو من تحكيم القواعد الأخلاقية ، وبالتالى من اختفاء الحرية . صحيح أن الإنسان قد استعان بالعلم والعقل لاستغلال أخيه الانسان ، ولكن هذا لا يعنى أن على الإنسان الاختيار بين العلم والحرية ، وإنما يعنى الاختيار بين استخدام العلم لتدعيم الاستغلال والعبودية أو بين استخدامه للتحرر منهما .

ومن ثم فالمطلوب ، فى رأى سومرفيل ، هو تحديد معانى التحرر

والحرية . فنحن نقول التحرر من ... ونقول الحرية من أجل ...
وعلى سبيل المثال نحن نقول التحرر من البؤس، والحرية من أجل السعادة.

والمطلوب بعد ذلك، فى رأى سومرفيل، هو بيان الخطوات اللازمة لتأسيس علم الأخلاق .

إن الخطوة الأولى هى تحديد المعانى . فليس ثمة معنى مطلق ، أى ليس ثمة مبرر من قول تحرر من كل شىء ، وحرية من أجل أى شىء ، وسبب ذلك هو أن الموجود الإنسانى متناه ، أى أنه لا يفعل من غير علة . فليس الفارق بين الإنسان والآلة الموسيقية أن الأول يفعل باختيارات مستقلة عن أى علة ، فى حين أن الثانية تفعل بعلة . ذلك أن الاختيارات هى الأخرى فى حاجة إلى علل . ونحن نقول عن اختياراتنا أنها حرة حين نكون على وعى بأنها اختيارات ، ونقبل أخلاقيا العلل التى تدخل فى صنعها .

والخطوة الثانية هى تكميم القيم ، أى قياس درجات الحرية والاستغلال ، السعادة والشقاء ، اللذة والألم . ومن غير هذا القياس نظل فى مرحلة ما قبل العلم .

وثمة ملاحظة أخيرة يختتم بها سومرفيل بحثه ، هى الشكوى من

تقدم متزايد فى العلم ، مقابل تقدم بطىء فى الأخلاق .

فنحن نتساءل:

ما السبب فى ذلك ؟

والأجدر بنا أن نتساءل :

كيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، طالما أننا نحرم الأخلاق من امكانات العلم ؟

ج — التكنولوجيا والانسان

فى بداية الحلقة الثالثة ، تحدث دى جورج [أمريكا] ، عن « التكنولوجيا والعقل » . فكرته المحورية أن الإنسان مغترب لأنه محكوم بالتكنولوجيا ، والمفروض أن يكون الحال على الضد من ذلك ، أى أن تكون التكنولوجيا محكومة بالانسان .

والسؤال الآن :

لماذا يكون الانسان محكوما بالتكنولوجيا ؟

للاجابة عن هذا السؤال ، يلزم النظر فى طبيعة العقل الإنسانى .

فثمة هوية بين التكنولوجيا والعقل فى نظر الكثيرين . ولا أدل على ذلك من أن التهجم على التكنولوجيا يعد فى نفس الوقت تهجما على العقل ، ودعوة إلى اللاعقلانية . ومعنى ذلك أن التكنولوجيا قمة العقلانية وأن العقل التحليلى النموذج الأعلى للعقل الإنسانى ، وأن الحاسب الالكترونى هو أول مثال على استخدام العقل التحليلى فى التطبيق .

والنتيجة ماذا تكون ؟

تحول العقل التحليلى إلى أسطورة .

وأسطورة العقل التحليلى تعنى أنه العقل بمعنى الكلمة ، وأن به وحده يتحقق التقدم .

وهذا وهم ، لأن العقل التحليلى يعجز عن رؤية الكل إذ هو يقف عند الجزء .

ورؤية الكل ضرورية ، لأن الإنسان يبحث عن تكوين الأنساق حيث الأجزاء مترابطة . وهـــذا ليس من شأن العقل التحليلى ، بل من شأن العقل التركيبى .

ومع ذلك فليس ثمة انفراد لواحد دون الآخر ، بل ثمة معية ،

ولكنها معية عضوية ، أى عدم إمكان الإنسان الوقوف عند أيهما منهما . ومن ثم يضيف دي جورج إلى العقل التحليلي والعقل التركيبي العقل الديالكتيكي . فمن شأن هذا العقل الأخير أن يمنعنا من الرضا بأحد العقلين الآخرين ، إذ هو ينتقل من وجهة نظر إلى وجهة نظر أخرى ، دون أن يقف عند حد ، فيمتنع معه تكوين نسق مغلق أو حقيقة مطلقة .

والنتيجة بعد ذلك كله ماذا تكون ؟

تحكم الإنسان في التكنولوجيا ليس باستبعاد العقل ، ولكن باستخدامه على نطاق أوسع مما يبدو للتكنولوجيا ، وبذلك يمكن النظر في بعض مشاكل التكنولوجيا على أنها مشاكل انسانية ، وليست مشاكل تكنولوجية ، فيسهم في حلها الفلاسفة ، وهذا هو دورهم .

والملاحظ على آراء دى جورج أنه يعزل قضية العلاقة بين التكنولوجيا والعقل عن النظم الاجتماعية ، ويتناولها على أنها مجرد نظارية في المعرفة ، الأمر الذي دفعه ، أثناء مناقشة آرائه ، إلى عدم التفرقة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي ، بدعوى أن مشكلة كليهما متماثلة . ولم يكن في امكان ميتين [الاتحاد السوفيتي] أن يترك المسألة من غير

تعليق . وفى تعليقه أومأ إلى انعقاد المؤتمر فى مدينة ساحرة وجميلة ، هى مدينة فارنا ، والفضل فى ذلك مردود إلى التحكم الاجتماعى فى التكنولوجيا . وأيده فى ذلك رئيس المؤتمر ليو جبرييل [النمسا] ، قائلا إن عيب الفلسفة الغربية أنها تدمج الإنسان فى التكنولوجيا ، فى حين أن الإنسان هو القيمة العظمى . ودعا إلى ضرورة تحكم الانسان فى التكنولوجيا .

وأوضح رختا [تشيكوسلوفاكيا] ، فى بحثه « الإنسان والتكنولوجيا » ، أن التناقض بين التكنولوجيا والانسان قائم فى المجتمع البرجوازى لأنه مجتمع يسلب الإنسانية من الإنسان ، وليس من علاج سوى التغيير الجذرى للمجتمع .

بيد أن باسمور [استراليا] له رأى آخر فى بحث له عنوانه : « الإنسان والتكنولوجيا » . يبدأ بطرح اتجاهين نحو التكنولوجيا ، هما : التشاؤم التكنولوجى ، والتفاؤل التكنولوجى .

التشاؤم التكنولوجى نعثر عليه لدى روسو ولدى الشاعر وليم بليك فى قصيدته « الطواحين الشيطانية المظلمة » التى اقتحمت تربة انجلترا الخضراء ، والشاعرة مارى شيلى فى تصويرها لفرنكنشتين على أنه شبح مخيف من خلق التكنولوجيا المدمر

الإنسان . كما نعثر عليه لدى الاتجاه المحافظ القديم القائل بأنه ينبغي على الإنسان أن يمتنع عن تغيير العالم الذى خلقه الله سواء كان هذا التغيير لمصلحة الإنسان أم لضرره بدعوى أن الطبيعة مقدسة ، وأنها تعرف ما تريد على أكمل وجه . فى حين أن اكتشافات الإنسان لا تخلو من عنصر المغامرة ، ومن النتائج السيئة التى يجهل حدوثها . وقد اعترض انجلز على هذا الاتجاه قائلا إن الجهل بالنتائج السيئة مسألة مؤقتة ، فسرعان ما نصححها بالعلم .

أما التفاؤل التكنولوجي فهو مرتبط باسم فرنسيس بيكون ، حيث يقول إنه بفضل التكنولوجيا يستعيد الإنسان سلطانه الذى كان حاصلا عليه فى بداية الخليقة ، حيث كان يشكل الطبيعة على النحو الذى يريده كما لو كانت قطعة من الشمع . وعيب هذا الاتجاه أنه يفترض سلطة الإنسان المطلقة على الطبيعة . ذلك أن العلاقة بين الطبيعة والإنسان هي على غرار العلاقة بين الحصان والسايس . فكل ما يستطيعه السايس هو التحكم فى الحصان إلى حد ما ، مع ادخال عنصر التعاون . أما إذا تجاوز السايس الحد المطلوب ، فان الحصان قد يتخلص منه ، إما بقذفه إلى بعيد ، أو قتله تحت قدميه .

اذن كل من التشاؤم التكنولوجي ، والتفاؤل التكنولوجي مرفوض .

وما البديل ؟

الحكمة التكنولوجية ، هكذا يجيب باسمور . والحكمة التكنولوجيه مزيتها أنها تدخل فى اعتبارها الآثار الإجتماعية والبيولوجية للتكنولوجيا ومن ثم لا تاتى اللوم على التكنولوجيا ، وإنما على الإنسان . مثال ذلك : الانتاج بالجملة . فالقول الشائع أن هذا النوع من الإنتاج يحيل الإنسان إلى مجرد آلة ، فتضعف قدرته على الابتكار والابداع . ولكن هذا القول مردود عليه ، إذ فى الامكان تنظيم عملية الانتاج بالجملة بأسلوب مباين للأسلوب الراهن ، بحيث يستطيع العامل أن يعمل ويفكر على نمط الصانع الفنان . وليس على نمط الآلة .

وقد يقال إن التكنولوجيا الصناعية تدمر الجمال الطبيعى ، بل تدمر الأشكال الرئيسية للمتعة الإنسانية . ورد باسمور أن هذا التدمير ليس من إنتاج التكنولوجيا ، وإنما هو من إنتاج جهل الإنسان وشراهته .

ويخلص باسمور من كل ذلك إلى أن التكنولوجيا ، من غير حكمة ، مدمرة للبشرية ، أى أن التكنولوجيا سلاح ذو حدين ، والقول بأنها ذو حد واحد خطأ لا يعادله خطأ آخر . فالابداع مغامرة ، ولكن أليست الحياة كذلك ، بل أليس الحب هو كذلك ؟ .

ومع ذلك يبقى سؤال لم يطرحه باسمور :

ومتى تتوفر الحكمة التكنولوجية ؟

وثمة بحث يؤيد بوضوح التشاؤم التكنولوجي ، وعنوانه : « الإنسان والتكنيك » ، بقلم جوزيه سانابريا [المكسيك] ، يتجاوز سؤال : ما الإنسان ؟ إلى سؤال : ما هو مصير الإنسان ؟ . وهذا التجاوز مردود إلى أسباب ثلاثة :

السبب الأول : عجز الفلسفة عن الإجابة عن ماهية الإنسان منذ هرقليطس إلى يومنا هذا .

والسبب الثاني : عجز العلم عن ادراك الوجود ، إذ هو لا يدرك إلا ما هو برانى ، ومن ثم لا يقدم إلا تفسيراً جزئياً للواقع .

والسبب الثالث : أن عصرنا هو عصر السيبرنطقيا وعصر التكنيك . ولهذا فالسؤال الحقيقى هو :

هل من مكان للانسان ؟

فريق يجيب بالإيجاب ، بدعوى أن الإنسان هو صانع التكنولوجيا وهو حاكمها .

وفريق يجيب بالسلب ، على أساس أن الآلة فى طريقها إلى تدمير الانسان .

وينحاز سانابريا إلى الفريق الثانى، وحجته فى ذلك أن التكنيك فى الأصل من صنع الإنسان ، وهو الوسيط بين الإنسان والطبيعة . ومع ذلك فقد تجاوز حدوده ، وتحول إلى شىء على الإنسان أن يدخل فى علاقة معه . وهنا المعضلة ، بمعنى أن التكنيك يفرض ذاته على الإنسان ، فى حين أنه من خلق الإنسان. ومن ثم تنشأ ظاهرة اغتراب الإنسان ويقف الحاسب الالكترونى ضد الإنسان. وحين تصبح الثقافة مجرد تكنولوجيا ، تكون الغلبة للحاسب الالكترونى . ويتحول شعار «استغلال الإنسان للانسان» إلى «استغلال الحاسب الالكترونى للانسان» ، ومعنى هذا التحول أن يصبح الإنسان عبدا ، بدلا من أن يكون سيدا . ومع ذلك فالذنب لا يقع على الآلة ، وإنما على الانسان .

ويبقى بعد ذلك سؤال :

ما سبب هذه الازمة ؟

جواب سانابريا : الفقر الروحى هـو الذى يفضى إلى آلية الحيـاة .

وفى تقديرى أن جواب سانابريا ليس علميا ، فالعلميه ضد التفسير الأحادى ، إذ لابد من البحث عن عدة عوامل متداخلة ومتشابكة فى إطار نظام اجتماعى معين .

وقد فعل ذلك دوبريانف [بلغاريا] فى بحثه « التكنولوجيا فى المجتمع » ، بعد أن حدد معنى التكنولوجيا والتكنيك .

فالتكنولوجيا هى نسق من المصنوعات المستخدمة كوسائل فى أنشطة الإنسان المتعددة والتى تنطوى على خبرات العمل فى المجتمع وفى التاريخ .

والتكنيك هو المعرفة وقد تجسدت فى الواقع المادى لتحقيق غايات معينة .

وهذا التحديد يلزم منه التفرقة بين التكنولوجيا والتكنيك ، فالتكنيك هو الأسلوب المتبع لاستخراج القوة الانتاجية الكامنة فى التكنولوجيا . ومعنى ذلك أن التكنولوجيا عنصر هام من عناصر قوى الانتاج ، شريطة أن تكون فى قبضة الإنسان من حيث هو كائن منتج — أى العامل — اذ هو أول قوة انتاجية من بين بنى البشر أجمعين ، وهو صانع التكنولوجيا .ومن هذه

ـــذه الزاوية ، فان التكنولوجيا تعكس قوة الإنسان الاجتماعية والتاريخية .

إذن التقدم التكنيكي يجسد درجة تطور العلاقات الاجتماعية ، ولكنه فى ذات الوقت يؤثر فى هذا التطور بحيث يدفعه إلى الأمام. ولهذا يقول ماركس : « إن تباين الفترات الاقتصادية ليس مرجعه تباين المنتجات، وإنما سببه تباين كيفية الإنتاج ، وتباين وسائل العمل. ولهذا اهتم ماركس بدراسة دور قوى الانتاج، ومن بينها التكنولوجيا، فى وحدتها الديالكتيكية مع علاقات الانتاج. وهذه الوحدة هى الأساس الحقيقى لتطور المجتمع . وعند مرحلة ما من مراحل التطور تدخل قوى الإنتاج فى تناقض مع علاقات الإنتاج . وتتوقف خاصية التناقض على خاصية النظام الإجتماعى .فمثلا فى ظل ظروف تنافس حر، فان التناقض يتميز بأنه عدائى ، ويظهر على هيئة بطالة وتدمير مصالح البرجوازية الصغيرة . والثورة الاشتراكية كفيلة بالقضاء على مثل هذا النوع من التناقض ، فتضيق الخناق على القطاع الخاص ، وتفتح آفاقا جديدة لتطور سريع ومتواصل لقوى الانتاج. ومن ثم فالاشتراكية تفترض مقدما أساس تكنيكى للتقدم وتزايد مطرد لقدرات العمال

وعدد وفير من أصحاب الخبرات الفنية العالية تدفق ومنجزات العلم والتكنولوجيا .

ومعنى ذلك أن التقدم العلمى والتكنيكى والاشتراكية فى وحدة لاتنفصم عراها . ومستقبل البشرية مرهون بهذه الوحدة .

وهذا المعنى يفيد تعاظم العامل الانسانى فى ظل الثورة العلمية والتكنولوجية ، الأمر الذى دفع الفلاسفة إلى الاهتمام بدراسة الإنسان الفرد وليس فقط الانسان العام .

وفى بحث تقدمت به عنوانه : « إنسان — إية القرن العشرين » ، ربطت فيه بين الإنسان وال « إية » ربطا عضويا ، بمعنى أن الـ « إية » فى صميم كينونة الإنسان ، بحكم القدرة على مجاوزة الواقع بفضل عملية التجريد الحاصل عليها العقل الانسانى . وهذه المجاوزة تفسر لنا امكان تغيير الواقع ، وهى مهمة الفلسفة على النمط الماركسى . ومن ثم ترتبط الفلسفة بالايديولوجيا ، لأن الايديولوجيا تؤثر فى مسار التاريخ والمجاوزة تدفع الايديولوجيا إلى المعرفة الشاملة ، وهذه الشاملية بدورها تحيل الأيديولوجيا إلى مطلق ، إلى « إية » .

بيد أن الـ « إية » تتطور بالضرورة ، وإلا تحجر الواقع ، وتطورها يمر بمرحلتين :

المرحلة الأولى : سلب الـ « إية » ، والسلب هنا يعني معارضة تمطلق الايديولوجيا ، إذ أن من شأن هذا التمطلق الوقوف عند حقيقة مطلقة، وهذه بدورها تدفع الإنسان إلى الشاملية، ومنها إلى الدكتاتورية ومنها إلى تقويض الحرية . ومن أجل ذلك فان الايديولوجيا ينبغي ألا تكون غاية في ذاتها ، وانما وسيلة إلى تحرير الإنسان من الاغتراب الذى يعنى فصل منتجات الإنسان عن ذات الانسان .

ولكن سلب الـ « إية » لايعنى تقويضها والاستغناء عنها كلية وانما يعنى اعادة صياغتها ، وهذه هى المرحلة الثانية .

بيد أن ثمة تيارا سائدا فى الولايات المتحدة الأمريكية يهدف إلى الوقوف عند المرحلة الأولى ، أى عند سلب الـ « إية » ، والاقتصار على التكنولوجيا كبديل للايديولوجيا ، إلا أن هذا الاقتصار على التكنولوجيا هو ايديولوجيا ، فتتحول التكنولوجيا إلى تكنولوجـ « ية » ، أى إلى « إية » مزيفة . . ومع ذلك فإن هذه الـ « إية » المزيفة شاهد حق على عدم الاستغناء عن الايديولوجيا .

وهنا ثمة سؤال لا بد أن يثار :

أى « إية » يريدها إنسان القرن العشرين ؟

إنها « اية » مفتوحة وليست مغلقة

وهل ثمة إمكان ؟

نعم . . إذا نظرنا إلى الإنسان على أنه غاية فى ذاته وليس على أنه وسيلة .

ويقرر فرولوف [الاتحاد السوفيتى] فى بحثه « العلم المعاصر والإنسانية » ، أن الإنسان هو الغاية العظمى من التطور الاجتماعى .

والعلم المعاصر نحا نحواً جديداً فى تناول الإنسان ، ليس من حيث هو موضوع ، أو من حيث هو ذات فى نسق التقدم العلمى والتكنولوجى ولكن من حيث هو ذات وموضوع متداخلان تداخلا ديالكتيكيا ، ومن ثم تغيرت العلاقة بين الإنسان والتكنولوجيا فلم تعد المسألة مجرد تكييف الآلة للإنسان ، بل تشكيل قدرات الإنسان لمواكبة التطور التكنولوجى ، الأمر الذى أدى إلى ابتكار علم جديد يدرس خصائص الفرد واتجاهاته لزيادة فاعليته ودفع تطوره الروحى والفزيتى ، هذا العلم الجديد ينطوى على البيولوجيا النووية وعلم الوراثة والبيوسيبرنطيقا . ولهذا يطلق فرولوف على هذا العصر اسم « العصر البيولوجى » ، ولكنه يضيف إلى هذه العلوم ، حيث الانسان هو الموضوع ، نظرة كونية اجتماعية وفلسفية .

أما سافا جانوفسكى [بلغاريا] ، فيقرر فى بحثه « المفهوم الفلسفى للانسان » ، أن الإنسان هو نقطة البداية فى التحليل الفلسفى . بيد أن هذه القضية قد حدث لها تطور فى المائة عام الأخيرة فى الفلسفة الغربية

الحديثة . فثمة تصور مثالى للانسان يفسر العالم من خلال الإنسان ، وليس الإنسان من خلال العالم . وثمة تصور مادى للانسان يطرح فهماً صحيحاً للمجتمع والطبيعة ، ويكشف عن الكيفية السليمة التى تحقق الوحدة بين الإنسان والطبيعة . ولكن يعاب على هذا التصور أنه ينظر إلى الإنسان على أنه كائن طبيعى ، أى جزء من الطبيعة ، فيقع فى حدود المادية الميتافيزيقية التى تقلل من دور القدرات الفعالة للانسان ، فتظهر الماركسية وتصحح هذا العيب ، فتكشف عن الخاصية الأساسية للانسان من حيث هو كائن اجتماعى . ومن ثم تتناوله فى علاقاته الطبيعية والاجتماعية . والعمل هو همزة الوصل بين ما هو طبيعى وما هو اجتماعى فى الإنسان ، ثم هو الذى يحول الحاجات البيولوجية إلى حاجات اجتماعية . ولهذا فماهية الإنسان لا تتحدد بالبناء البيواجتماعى ، وإنما تتحدد بالفاعلية الاجتماعية . . وتأخذ الوجودية على الماركسية أنها ترد الإنسان إلى ماهيته ، وتتجاهل وجوده ، وتأخذ الفرويدية على الماركسية أنها تحدد الإنسان بجملة عوامل اجتماعية ، والأصح أن تحدده بالغرائز اللاشعورية . ويرفض جانوفسكى الأخذين ، لأنهما يجهلان الديالكتيك بين الجوانى والبرانى ، بين الذاتى والموضوعى ، وينكران أن العالم جوانية الفرد فى وحدة مع العوامل الاجتماعية والثقافية . ومن هنا أهمية تعريف ماركس لماهية الإنسان بأنها « جملة علاقات اجتماعية » .

وثمة بحث طريف مقدم من هيوارد بارسنز [أمريكا] عنوانه

« التكنولوجيا وأزمة تدمير الإنسان فى الولايات المتحدة الأمريكية» يقرر فيه أن أزمة المجتمع الأمريكى هى فى تدمير الإنسان بفضل ماقديه من إقتصاد محكوم بفئة قليلة ، وموجه إلى غايات غير إنسانية . ومن شواهد هذه الازمة إنتشار الفقر والمجاعة بنسبة ٤٠٪ .. [٥٠مليونا من الأطفال يعانون من اضطرابات عقلية . ١٨ مليونا يدمنون احتساء الخمر ، ملايين يتعاطون الماريجوانا ، ٢٠ مليونا يعانون من الأمية الوظيفية ، تزايد الجرائم وفساد البوليس ورجال القانون ، وضعف الروابط الأسرية] . وهذه كلها شواهد تدل على انهيار منظم للمجتمع الأمريكى . وقد جاء هذا البحث كدليل على أن التكنولوجيا فى نظام رأسمالى تفضى إلى تدمير الإنسان ، وعلى أن الوسائل التكنولوجية للانتاج ينبغى تأميمها لصالح الطبقات الكادحة .

(د) العقل والعمل فى تغيير العالم .

فى بحث طريف لساسكوسكى [بولندا] عنوانه « تخارج الإنسان كوسيلة إلى الإبداع الذاتى وإلى معرفة الذات » ، ثمة مبدآن رئيسيان : المبدأ الأول : أن العمل يسبق الفكر ، والمبدأ الثانى : أن التغير الكيفى يؤدى إلى تغير كمى .

عن المبدأ الأول يرى صاحب البحث أن نمو الإنسان يقاس بزيادة

قدرة تحكمه فى الطبيعة . والعلامة الأساسية على هذا التحكم هى كمية الطاقة التى يستثمرها الإنسان من حيث هو فرد ، ومن حيث هو عضو فى جماعة. وهذه الطاقة المستثمرة لا تكشف فقط عن درجة تحكم الإنسان فى الطبيعة ، وإنما أيضاً عن نمو قدراته المنظمة والمتحكمة . ومعنى ذلك أن « قوة » عقل الإنسان تدرك بفضل القوى التى يتحكم فيها هذا العقل . ومن ثم فان فهم طبيعة القدرات المعرفية والتنظيمية للانسان تستلزم الالتفات إلى طبيعة وبنية نشاطه المادى [العملى] .

وعن المبدأ الثانى، يرى صاحب البحث أن الإنسان، مع تعاظم نموه، استطاع استثمار الطاقة الكامنة فى أبنيته خارج حدود الجهاز العضوى. واستثمار هذه الطاقة الخارجية كان يعد حدثا ثوريا فى التاريخ البشرى ، بل ثورة كيفية ، لأنها أضافت طاقة جديدة إلى طاقة الإنسان ذاته . بيد أن هذه الطاقة الجديدة لم تقلل من طاقة الإنسان . ومع نشأة الثورة الصناعية ، المتمثلة فى منتجات الإنسان من كهرباء وسدود صناعية وتغيير فى التركيب الذرى ، تحولت الثورة الكيفية إلى ثورة كمية ، بمعنى أن الطاقة الكامنة فى هذه المنتجات قد خفضت من طاقة الانسان الفيزيقية . ولكن قد يقال إن هذا الانخفاض يقابله الارتفاع فى نسبة

الطاقة الذهنية . إلا أن صاحب البحث يرى أن النسبة متساوية بين انخفاض الطاقة الفزيقية وارتفاع الطاقة الذهنية .

والملاحظ على المبدأ الثانى أنه معكوس أحد قوانين الديالكتيك القائل بأن التراكم الكمى يؤدى إلى تغير كيفى ، الأمر الذى يستلزم مزيداً من التأصيل النظرى .

وعلى الضد من هذا البحث ، بحث آخر بقلم مانفنج [انجلترا] عنوانه « العلاقة بين النظرية والممارسة العملية » ، يقدم بتعريف للنظرية على أنها جملة مبادىء ، بفضلها تصبح التجربة معقولة . ثم يثنى بتعريف للممارسة العملية على أنها نوع من السلوك ، يقصد به تغيير العالم المحيط بنا ، ومن ثم فالممارسة العملية فى تغير متصل ولن يكتمل عقدها على الاطلاق .

وتأسيسا على ذلك ، فان النظرية هى التفسير بالعلة ، والممارسة العملية هى القدرة على التحكم فى الأحداث . ومن ثم فالنظرية فى حد ذاتها تخلو من المتعة ، بمعنى أنه من العبث أن نبحث عن حل لمشكلة ميكانيكية فى كتاب عن الالكترونيات ، بل ثمة مشاكل لا يمكن أن نجد لها حلا بالعلم على الاطلاق . فمن يرغب السفر إلى جهة ما ، فى

حاجة إلى معلومات عن موعد سير القطار ، ولكنه ليس فى حاجة إلى معلومات تخبره عن السبب الذى يحرك القطار . أما الممارسة العملية فهى وإن كانت تستثمر النتائج العلمية إلا أنها لا تتصف العلمية .

ثم إن الممارسة العملية تقوم على أحكام تقويمية فى حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للنظرية العلمية .

ويترتب ماانتج على هذا الفصل الحاد بين النظرية العملية والممارسة العملية نتيجة هامة ، هى أن الايديولوجيا السياسية لا يمكن أن تتصف بالعلمية ، ومن يزعم غير ذلك فهو يروج لخـــــدعة ، ذلك أن الايديولوجيا تفسير لماض واسقاط لمستقبل ، استنادا إلى فهم عملى للحاضر ، أى أن الماضى والمستقبل يتحددان بالحاضر ، والحاضر ذاته غير محدد .

وواضح من هذا البحث أن صاحبه يوجه نقدا للماركسية بطريقة خفية ، الأمر الذى يدفعنا إلى القول بأن تفرقته بين النظرية والممارسة العملية لهـــا خلفية ايديولوجية ، أى خلفية لا علمية بمقياس صاحب البحث نفسه .

ومع ذلك فثمة سؤال جوهرى كان ينبغى طرحه والاجابة عنه:

هل الأحكام التقويمية مستقلة عن الأحكام التقريرية ؟ أى هل ثمة علاقة بين القيمة والعلم ؟

(هـ) الفلسفة فى مضمار الثورة العلمية والتكنولوجية .

ألقى كوتابن [فرنسا] بحثا عنوانه . « ملاحظة حول التناقضات الراهنة لمفهوم البرجوازية عن المعرفة الموضوعية » • الفكرة المحورية أن ثمة اتجاهين متعارضين فى المعسكر الرأسمالى ازاء امكان المعرفة الموضوعية .

اتجاه تتبناه الوضعية الجديدة ويستند إلى الرياضيات ، والمنطق الصورى الحديث . يقر موضوعية المعرفة ، ولكنه يقف ضد تكوين أية رؤية كونية موحدة .

واتجاه آخر لاعقلانى ينكر على المعرفة العلمية أى قيمة اجتماعية ، بل ينكر عليها الموضوعية .

وفلسفة هيدجر هى المعبر الأمين عن انكار المعرفة الموضوعية .

وفى ختام البحث يرى كوتان أنه حين تتخلى البرجوازية فى العصر الامبريالى عن تكوين رؤية كونية ، وحين تصدر عنها اتجاهات متعارضة فلن يبق أمامها من سلاح ايديولوجى سوى سلاح واحد لايتسم إلا بالتناقض وعدم الاتساق .

ويطرح جيسبي برستبينو [ايطاليا] فى بحثه المعنون . « الفلسفة فى مضمار الثورة العلمية والتكنولوجية » سؤالين .

السؤال الأول : هل مفهوم العلم يتحدد بالاستخـــدام الإجتماعى ؟

والسؤال الثانى : وإذا كان ذلك كذلك ، فهل معنى ذلك خضوع الطبيعة للنظام الإجتماعى ، سواء الرأسمالى منه أو الاشتراكى ؟

الجواب عن السؤالين يستلزم تفسيراً فلسفيا لأسس العلوم الفزيقية والرياضية . وهنا يستعين صاحب البحث بكل من انجلز وماركس . ينقل عن انجلز قوله أن للانتاج عنصرين : الطبيعة والإنسان ، والانسان منظورا إليه من حيث علاقته بالطبيعة ، ومن حيث علاقته

ببنى البشر . ويتأثر ماركس بهذا القول فيخلص منه إلى أن الغاية الأصيلة من الانتاج ، إنتاج المنتج لذاته فى أحضان الظروف الموضوعية. أما التطور الكمى والكيفى للانتاج فغاية ثانوية ملحقة بالغاية الأصيلة . ومن ثم فالثروة ، على حد قول ماركس، ليست إلا تطوراً لتحكم الإنسان فى قوى الطبيعة ، سواء الطبيعة المصنوعة أو الطبيعة بمعنى الكلمة .

وفى « ضد دورنج » يقرر انجلز أن الاستخدام الرأسمالى للعلم يفجر قوى الطبيعة ، ولكنه عاجز عن التحكم فيها فى غياب التنظيم العقلى لعلاقات الإنتاج .

ويخلص ماركس من ذلك إلى الربط بين العلم والقوى المنتجة . ولكن من الخطأ القول بأن ماركس يقصد أن ثمة هوية بين العلم والتكنولوجيا بل يقصد أن الإستخدام التكنولوجى للعلم هو الذى يقع فى دائرة القوى المنتجة .

وهكذا يرى صاحب البحث أنه على هذا النحو قد أجاب عن السؤالين اللذين طرحهما فى بداية البحث. فثمة استخدام اجتماعى للعلم ، وثمة انطلاق محكم للقوى الطبيعية فى ظل الاشتراكية .

وفى رأيى أن الإجابة لا ترقى إلى مستوى السؤالين ، إذ هى تستند

إلى مجرد انتقاء نصوص من انجلز وماركس ، دون أن يواكبه تأصيل نظرى .

أما بحث ترندافيلف [بلغاريا] وعنوانه : « التكنيكى كشكل من حركة الاجتماعى » ، فيركز على نقد الحتمية التكنولوجية ، حيث يتمطاق التكنيكى ، فيرقى إلى أن يكون ضابط الشكل لما يحدث من تغيرات اجتماعية .

ويعيب الحتمية التكنولوجيه أنها عاجزة عن تفسير الظروف التى ستدفع الثورة العلمية والتكنولوجية إلى نظام عالمى للانتاج الاجتماعى . إنها تتجاهل الثورة الاجتماعية التى ستحدث تغيرا جذريا فى الانتقال من بنية اقتصادية عالمية إلى بنية اقتصادية جديدة ، ويكون من شأن هذه الثورة سرعة نضوج الطريق الجديد للانتاج . وسيواكب الثورة ، فى المجال الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، ثورة ثقافية تهدف إلى تحرير الوعى الانسانى من العوائق .

والذى يبشر بحدوث هذه الثورة هو ما يشاهد الآن من تناقض بين قوى الإنتاج المعاصرة وعلاقات الإنتاج الرأسمالية .

ويعيب الحتمية التكنولوجية كذلك أنها تقرر استقلال العلمى

والتكنولوجى عن الانسان . وعلى الضد من ذلك يرى صاحب البحث أنهما بلورة لقوى الإنسان الجوهرية . وحين يقال عن العلم إنه من نتاج تطور العقل الإنسانى ، فانه يقال عن التكنولوجيا أنها تجسيد للخبرة البشرية المتراكمة فى عمليات الإنتاج . ومن ثم فالتكنولوجيا شكل خاص من حركة الإنسانى ، والعلاقات المرتبطة بها هى علاقات إنسانية خاصة ، وهذه العلاقات لها استقلالها النسبى ، ولكنها ليست مستقلة عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية للبشر .

ونختتم هذه الحلقة ببحث لزيلينى [تشيكوسلوفاكيا] ، عنوانه : « الثورات العلمية والتغيرات فى أسس التفكير العلمى » . ويطرح صاحب البحث فى البداية تعريفين أحدهما للثورة العلمية ، والآخر للمعرفة العلمية .

يعرف الثورة العلمية بأنها ظاهرة معقدة تنطوى على جوانب تاريخية وعلمية وابستمولوجية وإجتماعية . ومن ثم فالتحليل النظرى للثورة العلمية يستلزم فهمه لجميع هذه الجوانب فى علاقاتها المتشابكة وتأثيراتها المتبادلة .

ثم يعرف المعرفة العلمية من وجهة نظر المادية الديالكتيكية بأنها

تعكس الواقع الموضوعى ، وبأنها تتحرك حركة ديالكتيكية بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية . وصاحب البحث من هذه الزاوية يرفض نظرة الوضعية المنطقية فى رد أسس العلم إلى الرياضيات والمنطق الصورى الحديث ، وهى نبرة مردودة إلى القول بأن النظريات العلمية ليست إلا تطبيقات للرياضيات .

وبعد ذلك يطرح خصائص أسس التفكير العلمى من خلال مايسميه بأنماط المعقولية ، وهى على ثلاثة ضروب:

الضرب الأول : دعا إليه أرسطو ، ويتسم بأنه « تأملى » .

والضرب الثانى : نادى به ديكارت ، ويتصف بأنه لاتاريخى ، ويقوم على الميتافزيقا .

والضرب الثالث : ظهر مع حركة الطبقة العاملة الثورية ، ويتميز بأنه تاريخى وعملى ، ويقوم على نفى الميتافزيقا ، وعلى اقرار الديالكتيك بين الذات العارفة والموضـــوع المعروف فتكون الذات فاعلة وليست منفعلة .

تبقى بعد ذلك ملاحظة هى أن الضرب الثالث فى حاجة إلى تأصيل

نظرى حتى يمكن التوفيق بين نظرية الانعكاس من جهة، وفاعلية الذات العارفة من جهة أخرى .

و ـ المعرفة والقيم فى عصر العلم والتكنولوجيا

افتتح هذه الحلقة ايفاندرو أجازى [ايطاليا] ببحث عنوانه «المعرفة والقيم فى عصر العلم والتكنولوجيا » . الفكرة المحورية فيه أن العلم وحده ليس يكفى ، وأن ماهو خارج نطاق العلم ليس زائفا بالضرورة . فالتحليل الفلسفى للمعرفة العلمية يخلص إلى أنها نتيجة مواجهة ديالكتيكية بين التجربة والعقل ، ومن ثم فهى تتميز بأنها فرضية (أى أن الفروض فى حاجة إلى التجربة من أجل التحقيق من صحتها) وأنها نسبية (أى أنها محدودة). ولهذا فالحقيقة العلمية تقف عند حد لاتتجاوزه . ولكن ينبغى التنويه بأن ممارسة البحث العلمى تنطوى على قيم معينة من بينها « الأمانة العقلية » أى التزام الموضوعية وتجنب الدجماطيقية ، والنظر إلى البحث العلمى على أن غايته خدمة الحقيقة والإنسان. ومعنى ذلك أن العلم وسيلة إلى كشف القيم ، ولكنه مع ذلك عاجز عن صياغة أحكام القيمة . وقد تبدو هذه المسألة غريبة ، إلا أن الغرابة تزول حين نعرف أن العلم يبحث فى « ما هو كائن » بينما أحكام القيمة تدور على «ماحقه أن يكون »

والتكنولوجيا فى هذه المسألة مماثلة للعلم . صحيح أنها نشاط موجه لغاية ولكنها هى فى حد ذاتها ليست حائزة أى قيمة .

ثم يزيد الأمر ايضاحا فيقول إن القضايا العلمية محكومة بالوقائع فى حين أن القيم هى التى تحكم الوقائع. ويترتب على ذلك أن من الخطأ تربية الإنسان بالعلم وحده .

ومع ذلك يبقى ثمة سؤال فى حاجة إلى جواب :

ما هو مقياس التفرقة بين قيمة انسانية وقيمة لا انسانية بمعيـــــار العلم ؟

ليس فى الامكان ، طبقا لما يذهب إليه صاحب البحث .

اذن بماذا ؟

ليس من جواب فى حدود هذا البحث.

ثم أعقبه ستيفان أنجيلف [بلغاريا] ببحث عنوانه « تناول معقد نحو معرفة الإنسان » يذهب على الضد من سابقه إلى التداخل ، رغم التمايز ، بين التناول العلمى والتناول التقويمى للانسان ، إذ هما جانبان لرؤية واحدة . وليس أفضل من الإنسان كشاهد على الوحدة بين الحقيقة والقيمة .

ومعنى ذلك أن تناول الإنسان معقد إذ هو ينطوى على ضرورة التركيب بين العلوم الطبيعية والاجتماعية مع ابراز تكاملها . فالعلوم الطبيعية (البيولوجيا والفسيولوجيا . . الخ) تعالج الإنسان من حيث هو كائن بيولوجى . وعلم النفس لايعنيه من الإنسان إلا أنه حامل لخصائص نفسية مشروطة بعوامل فسيولوجية واجتماعية.وعلم الاجتماع يفحص الشخصية الإنسانية من حيث أنها وجود فردى ذو علاقات اجتماعية مع غيره من بنى البشر . والأخلاق تتناول الإنسان من حيث هو كائن أخلاقى فتعرض لدور الأخلاق فى الحياة الاجتماعية . والفلسفة تكشف عن قوانين التفاعل بين الإنسان ، من حيث هو ذات ، وبين العالم الموضوعى ، كما أنها تعرض للعلاقة القائمة بين الروحانى والمادى فى بنية الإنسان .

ولهذا كله فإن الفلسفة الماركسية هى الأساس المنهجى لجميع هذه العلوم التى تعرض لقضية الإنسان من زوايا محددة .

وفى نفس الاتجاه يسير درابنتسكى [الاتحاد السوفيتى] فى بحث له بعنوان «العلم والقيم: الوضع الراهن للمشكلة مع اعادة صياغتها» . والوضع الراهن لمفهوم العلم محصور بين الوضعية الجديدة والماركسية . الوضعية الجديدة ، ابتداء من الذرية المنطقية حتى الفلسفة التحليلية ، تعزل قضية الإنسان عن العلم بدعوى أن بحث الغايات العليا للانسان

يتجاوز حدود العلم . صحيح أن العلم في مقدوره التنبؤ بنتائج الأفعال الإنسانية ولـكن ليس فى مقدوره تقويم هذه النتائج ،أى المفاضلة بينها. ومعنى ذلك أن العلم « محايد » . وعن هذه المحايدة نشأت المدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع بزعامة العالمين الأمريكيين بارسونز ومرتن ، بجرد القيم من النظرية الاجتماعية فيتحول علم الاجتماع إلى مجرد هندسة اجتماعية أو مجرد تكنيك للتنظيم الاجتماعى ، وتعالج المشاكل الاجتماعية من زاوية الوضع القائم ، وتطرح القيم من حيث علاقتها الوظيفية بالجماعة . أما الماركسية فتقرر أن المعرفة العلمية تصلح أن تكون أساسا للقيم . ذلك أنها تنظر إلى الإنسان من حيث هو موجود تاريخى كما أنها تنظر إلى المعرفة على أنها نحو من أنحاء ادراك العالم وعلى أنها الوعى الذاتى التاريخى للانسان . وهكذا يمكن أن تفسر القيم على أنها شكل من أشكال سلوك الإنسان الروحى والعملى تجاه العالم .

وفى بحث فرونديزى [أمريكا] بعنوان «هل للعلم علاقة بالقيم؟» التركيز يدور على العلاقة بين القيم والوقائع . ويقرر صاحب البحث فى البداية أن التراث الفلسفى الانجليزى بتأثير من دفيدهيوم ينكر مثل هذه العلاقة بدعوى أن القيم لا تستند لا إلى الوقائع ولا إلى العقل وإنما إلى المشاعر والانفعالات . كما أن كلا من النزعتين الوضعية والطبيعية فى القرن التاسع عشر اتجهت إلى تحرير الوقائع من القيم حتى يمكن

تطبيق مناهج العلم الطبيعي على جميع مجالات التجربة الإنسانية . وفي القرن العشرين اتسعت الهوة بين الوقائع والقيم بفضل دعاوى الوجودية والوضعية المنطقية .

ثم يطرح صاحب البحث السؤال الآتي :

هل العلم لا تعنيه مسألة القيمة ؟

للجواب عن هذا السؤال يقسم الباحث القيم إلى ضربين : قيم وسلية وقيم جوانية . ثم يستطرد قائلا إن العلاقة واضحة بين العلم والقيم الوسلية بمعنى أن العلم يهتم بتحسين الوسائل التي يستخدمها الإنسان لتحقيق رفاهيته ، أي يهتم بفاعلية هذه الوسائل . بيد أن الفاعلية لا علاقة لها بالقيم الجوانية وسبب ذلك واضح فنحن نفترض غاية نسعى إلى تحقيقها ، ثم نتساءل عن كيفية هذا التحقيق ، وهذا السؤال تجريبي . والعلم هو أرقى صورة للمعرفة التجريبية . ولكن العلم يصمت حين نبحث عن القيم الجوانية كأن نبحث مثلا عن أخلاقية العدل أو السلام أو المحبة .

ومن أجل ذلك ينتقد الباحث جون ديوى لأنه ينكر التفرقة بين القيم الوسلية والقيم الجوانية بدعوى أن الغايات تتحول باستمرار إلى وسائل ، ومعنى ذلك أنه ليس لدينا سوى قيم وسلية . وخطأ ديوى ،

فى رأى الباحث ، يقوم فى أنه يوحد بين القيم الجوانية والقيم الأبدية المطلقة . وحيث أنه ينكر هذه فهو بالتالى ينكر تلك . بيد أن القيم الجوانية لا تعنى أنها ليست متغيرة وإنما تعنى أنها ليست وسائل لغايات. فالحب مثلا — وهو قيمة جوانية — ليس وسيلة إلى غاية ، وإذا تحول إلى وسيلة فلن يكون حبا بل دعارة .

والرأى عند صاحب البحث أن القيم تستند إلى الوقائع ، والوقائع ليست مستقلة عن القيم حتى الإدراكات البسيطة لا تخلو من القيمة . ويستعين صاحب البحث بمفهوم الجشطلت لتدعيم رأيه ، بمعنى أن أى موقف إنسانى إنما ينطوى على الوقائع والقيم معاً . وبذلك يمكن للعلم أن يتناول القيم الجوانية شريطة تطوير مفهوم « العقل » ومفهوم « الذات » . ولم يتحدث صاحب البحث عن هذا المفهوم المتطور .

ولكن المسألة يجب ألا تقف عند حد التساؤل عن إمكان إيجاد علاقة بين العلم والقيم ، وإنما ينبغى أن تتجه إلى التساؤل عن إمكان تأسيس علم القيم . وهذا هو مضمون بحث مقدم من روبرت هارتمان [المكسيك] بعنوان « تكنولوجيا القيمة » . وحيث أن التكنولوجيا تتأسس على العلم فيبقى أن إقرار علم القيم سابق على تكنولوجيا القيم .

ولكن ثمة سؤال لا بد أن يثار :

ما العلم ؟

وفى رأى هارتمان أن العلم ـ سواء طبيعى أو أخلاق ـ ليس إلا فلسفة قد تطورت إلى نسق اجرائى يدور على الوقائع، أى أن النسق الاجرائى هو الجسر الذى تعبر عليه الفلسفة حين تتحول إلى علم . فالرياضيات مثلا هى النسق الاجرائى الخاص باحالة الفلسفة الطبيعية إلى علم طبيعى . وعلى نفس المنوال يمكن القول بأن علم القيم أو منطق القيم هو النسق الاجرائى الذى سوف يحيل الفلسفة الخلقية إلى علم أخلاق.

وكما بزغت التكنولوجيا الطبيعية من الرياضيات فى مجال العلم الطبيعى ، كذلك ستبزغ تكنولوجيا القيم الأخلاقية المكممة من منطق القيم فى مجال علم الأخلاق .

وها هنا ثمة سؤال :

لماذا لم تبزغ حتى اليوم تكنولوجيا القيم ؟

لأن علم الأخلاق لم يبزغ بعد .

ولماذا لم يبزغ بعد ؟

لعدم تطبيق منهج نيوتن فى مجال القيم الإنسانية ، والاكتفاء بتطبيقه فى مجال الوقائع. ونتيجة ذلك تأسس علم طبيعى أحدث ثورة علمية كان من شأنها تفجير إرادة الفعل. وبقى بعد ذلك تأسيس علم أخلاق لاحداث ثورة أخلاقية يكون من شأنها تفجير إرادة الحياة .

وممارسة الحياة فن يستلزم تأسيس تكنولوجيا القيم، وتكنولوجيا القيم تتجاوز جميع الايديولوجيات .

والملاحظ على هذا الباحث أنه يهدف من وراء بحثه إلى الاكتفاء بالتكنولوجيا دون الايديولوجيا ، وهو تيار سائد الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية يهدف إلى اخفاء معالم الصراع الايديولوجى .

(ز) بنية المعرفة العلمية المعاصرة ومناهجها .

فى بداية طرح هذه القضية ألقى جبسون [استراليا] بحثا عنوانه « تعليق على النسبية فى العلم ونتائجها » يدافع فيه عن العقل لأنه فى خطر بسبب شيوع مبدأ النسبية فى العلم .

وثمة خمس ذرائع لتبرير النسبية ، بيد أن جبسون يركز على ذريعتين :

الذريعة الأولى تقرر أن المعتقدات من نتاج ظروف اجتماعية ونفسية وليست من نتاج البداهة العقلية . ومعنى ذلك أن المعتقدات العلمية جزء لا يتجزأ من الايديولوجيات . وهذه الذريعة تروج لها « سسيولوجيا المعرفة » .

ويلاحظ جبسون أن هذه الذريعة امتداد للنظرية الماركسية فى الايديولوجيا . ولكن كان ينبغى التمييز بين الايديولوجيا والعلم ،وهو

أمر وارد فى مؤلفات ماركس ، فقد كان يؤلف فى الإقتصاد ، من حيث هو علم ، لـكى يكشف عن أخطاء علم الإقتصاد الـكلاسيكي ، وكان رأيه أن هذه الأخطاء مردودة إلى مؤثرات ايديولوجية .

وقد أخطأت « سسيولوجيا المعرفة » فى تعميم مفهوم الايديولوجيا.

والسؤال الآن :

لماذا هذا التعميم ؟

للقضاء على مبدأ البداهة العقلية .

وما الذى يدفع سسيولوجيا المعرفة إلى إنـكار مبدأ البداهة العقلية ؟

إنها تفترض مقدما أن معتقداتنا العقلية لا تستند إلى علة تفسرها .

ثم إنها تقرر أن أى ظاهرة اجتماعية لا بد أن تـكون لها علة تفسرها .

فتخلص إلى إنـكار المعتقدات العقلية وبالتالى البداهة العقلية .

والخطأ هنا، فى رأى جيسون ، يكمن فى الافتراض . فما المانع من وجود معتقدات عقلية لها علة ، وهذه العلة هى البداهة .

أما الذريعة الثانية فتقرر أن قواعد الاستدلال العلمى ليست حاسمة فى استبعاد فروض معينة . فمثلا إذا كان لدينا فرضان أحدهما يفسر

وقائع أكثر ، فى حين أن الآخر أبسط فاختيارنا أحد الفرضين يتوقف علينا . ومعنى ذلك أن الاختيار مسألة ذوق . وفى رأى جبسون أن المسألة ليست كذلك . فمن الممكن أن يكون الاختيار حاسماً ، وإذا لم يكن ممكنا ، خاصة فى الظواهر المعقدة ، فالبديل هو الحدس والخبرة .

والملاحظ على هذا البحث أن صاحبه يوحد بين نقد النسبية والدفاع عن العقل ويستند فى النقد والدفاع إلى إقرار البداهة أو الحدس . بيد أن بديل النسبية هو المطلق .

والسؤال إذن :

هل فى إمكان العقل إدراك المطلق ؟

وكان من الواجب على جبسون طرح هذا السؤال ، وأغلب الظن أن المانع من هذا الطرح هو إغفال منهج الديالكتيك حيث يوفر لنا هذا المنهج إقرار النسبية مع عدم الشك فى المطلق .

وقد أخذ بهذا المنهج ، منهج الديالكتيك ، جان لادريير [بلجيكا] فى بحثه « من مفهوم تصورى إلى مفهوم إجرائى للممارسة العلمية » . وتأسيساً على هذا المنهج يرفض لادريير مذهبي « التجريبية المفرطة » و « الواحدية المنطقية » .

المذهب الأول يميز بين قضايا الاستنباط ، وقضايا التجربة ، قضايا التجربة تبدأ من معطيات بسيطة ومباشرة ، أو وقائع خالصة . بيد أن هذه البداية ، فى رأى لادريير ، وهمية لأسباب ثلاثة :

السبب الأول أنه ليس ثمة معطيات بسيطة .

السبب الثانى أن التجربة تفترض مقدما نظرية .

السبب الثالث أن النتائج التى تقدمها لنا الأجهزة العلمية لا بد من تأويلها ، والتأويل من عمل العقل .

والنتيجة أن الاتصال المباشر بالواقع يزول . مثال ذلك : لدينا نظرية ولتكن ن ١ نريد إثباتها ، ولدينا نظرية ن ٢ وهى جملة القضايا النظرية التى نستعين بها فى إجراء التجارب للبرهنة على ن ١ فنحصل إما على اتفاق أو افتراق بين ن ١ ، ن ٢ وليس بين ن ١ والواقع .

أما المذهب الثانى فينظر إلى الوجود على أنه لوغوس ، ومن ثم تتمطلق اللغة ، وهذه مثالية مرفوضة .

والفارق بين المذهبين أن الأول يتسم بالتحليل حيث نقطة البداية البسيط وحيث التمايز بين الأجزاء . والثانى يتصف بالتركيب حيث نقطة البداية بناء تصورى محيطى .

ولكن فى رأى لادريير أن المسيرة العلمية ترفض هذا وذاك ، إذ هى مرتبطة بالواقع الفعلى الذى لا يمكن رده إلى البناء الوصفى سواء قيل عن هذا البناء أنه تحليلى أو تركيبى . فثمة تفاعل بين النظرية والواقع العينى أو التجربة . ولكن هذا التفاعل ليس مجرد ذهاب وإياب . إنه عملية ديالكتيكية ، وهو شبيه بالفعل الذى ينظم ذاته بذاته . وبسبب هذا التنظيم هو اتساق الفعل مع ذاته ، غير أنه ليس اتساقا يخلو من التناقض ، وإنما هو قدرة الفعل على التركيب . ولهذا فإن الفعل فى حالة توتر وبحث عن أشكال أكثر فاعلية فى تحقيق التكامل . ولكن ينبغى ألا ننسى أن هذا الفعل هو فى الحقيقة تفاعل . إنه ليس مستقلا عن الواقع العينى وإنما هو محايث فيه كما لو كان هو اللحظة المنيرة للواقع .

ومن حيث أن الفعل هو المحل الذى بفضله ينغمس الوجود الإنسانى فى الكسموس فإن خاصية الأنساق الكامنة فى الفعل تصور البحث فى أشكال أكثر خصوبة يكون بمقتضاها استدعاء العملية الخاصة بتكسموس الإنسان .

Cosmisation de L'homme

ويناقش « كراجوسكى » [بولندا] فى بحثه « الأنماط المتباينة لنظرية الرد » قضية مثارة فى بولندا فى هذه الأيام لأنها مسألة هامة فى فزياء القرن العشرين . فقد حدث أن ردت الميكانيكا الكلاسيكية ،

أى ميكانيكا نيوتن، إلى النظرية الخاصة للنسبية ، أى نظرية إينشتين ، وحدث كذلك أن هذه الميكانيكا بعينها ردت إلى ميكانيكا الكوانتم .

وفى رأى العالم الفزيائى نيلز بور أن الربط بين النظريات القديمة والنظريات الجديدة فى الفزياء المعاصرة إنما يتم وفقا « لمبدأ المراسلة ». وفى رأيه كذلك أن النظرية الجديدة أعم من النظرية القديمة ، ولكنها أكثر واقعية ، أى أن الجديدة تعيين للقديمة .

والرد قد يتم داخل النسق الواحد أو بين عدة أنسقة . والذى يهم الفلاسفة هو النوع الثانى . مثال ذلك رد النظريات البيولوجية إلى النظريات الفزيائية والكيميائية . وينقسم الفلاسفة والعلماء إزاء هذا النوع الثانى إلى فريقين : فريق يؤيد وفريق يرفض . ومن المؤيدين أصحاب المذهب الحيوى، والمذهب الروحى والمادية الديالكتيكية ، حيث يركزون على خصوصية العمليات العليا وخصوصية الكل أو النسق .

وفى رأيى أن أهمية هذه المسألة ، مسألة الرد ، مردودة إلى ما تنادى به الوضعية المنطقية، المؤثرة فى قطاع كبير من العالم الأوربى والأمريكى، من رد العلوم جميعا إلى علم الفزياء ، وقصر مهمة الفلسفة على تحليل قضايا هذا العلم .

وثمة بحث آخر مقدم من فلاديمير نوفاك [تشيكوسلوفاكيا]

عنوانه « مبدأ الاجتماعية ومضمونه الفلسفى » يقرر فيه صاحبه أن ثمة رابطة بين البيولوجيا وقوانين الديالكتيك بفضل مبدأ الاجتماعية. وهذا المبدأ ملازم للحياة من أدنى صورها إلى أعلاها ، ودعا إليه كثير من علماء البيولوجيا والاجتماع والفلاسفة من أمثال هيكل وفورمس وويلر وتياردى شاردان .

ويحاول نوفاك فى هذا البحث الربط بين مبدأ الاجتماعية وقوانين الديالكتيك بهدف فهم عملية الانتقال من الصورة الكيميائية للحركة إلى صورتها البيولوجية ، ومن صورتها البيولوجية إلى صورتها السيكو اجتماعية .

كما يحاول كذلك تفسير الانتخاب الطبيعى فى ضوء مبدأ الاجتماعية. والذى يدفعه إلى ذلك ما يبدو له أنه تفسير خاطىء لمفهوم الانتخاب الطبيعى حين يقال أنه مشروط بالصراع بين الأنواع الحيوانية . والغاية من هذا القول تبرير الفاشية والنزعات العنصرية والرأسمالية الليبرالية .

أما التفسير الصحيح ، فى رأى نوفاك ، فهو القول بأن التعاون بين أفراد النوع وبين الأنواع بعضها وبعض هو العامل الرئيسى للانتخاب الطبيعى . وهذا التفسير الصحيح ينطوى على نتائج لصالح التقدم البشرى إذ هو يكشف عن الدونية البيولوجيـــة للتيارات اللااجتماعية وجميع أشكال الاستغلال السياسى . ثم هو يدعو إلى وضع

المخطط للتغلب على الصراعات الطبقية فى داخل المجتمع الإنسانى وتحقيق سلام دائم . وكل ذلك ممكن التحقيق ، ولـكن إمكانيته مشروطة بعدم تدمير الإنسان لنفسه .

وأهمية هذا البحث تأتى من أن صاحبه ينتمى إلى دولة اشتراكية تستند فى فلسفتها على مبدأ الصراع الطبقى ، وعلى أنه من بين المبادىء الضرورية لتفجير الثورة الاشتراكية . وصاحب هذا البحث يرفض هذا المبدأ ومع ذلك يقر قوانين الديالـكتيك الأربعة ومن بينها قانون وحدة وصراع الأضداد .

هذه مفارقة فى حاجة إلى تفسير

ثالثا : تقييم المؤتمر

هذا المؤتمر شاهد على العصر . فهو يشهد على أن الإنسان هو القيمة العليا ، وعلى أن العلم والتكنولوجيا هما بالضرورة فى خدمة الإنسان

ولكن من هو هذا الإنسان ؟

إنه فى هذا العصر ليس الإنسان المجرد وإنما هو الإنسان العينى المحدود بالزمان والمكان واللامحدود بقدراته المبدعة . ومن ثم فإبداعه هو بالضرورة إنسانى الطابع ، ومن ثم فهو يتسع حتى يشمل الإنسانية كلها

ولكن أى إنسانية ؟

هنا ينقسم فلاسفة المؤتمر إلى فريقين : فريق يجردها من مضمون العصر ، وهو مضمون اجتماعى بالضرورة بحكم الصراع الايديولوجى بين الأنظمة الاجتماعية المتباينة . وفريق آخر يلتزم هذا المضمون الاجتماعى

وبالطبع ليس من شأن هذا المؤتمر وقد بلغ عدد المشتركين فيه ١٨٧٧ أن يحسم هذا الخلاف ، ولكن من شأنه أن ينبه الإنسانية إلى حقيقة صراعها مع ذاتها . وهكذا تظل الفلسفة محتفظة برسالتها وهي تفجير الوعي الإنساني دون أن ترقى إلى مستوى التحكم في هذا الوعي ، وإن كان ثمة تطلع لدى بعض الفلاسفة إلى ضرورة ممارسة هذا التحكم بدعوى أن الإنسانية مدفوعة إلى تدمير ذاتها بسبب ما تحمله في طياتها من رعب نووي .

وبرؤية رومانتيكية يمكن القول بأن هـــذا التطلع مشروع ، ولكن برؤية علمية فهو غير مشروع لأن التطور الاجتماعي محكوم بالقاعدة أكثر مما هو محكوم بالقمة . والفيلسوف مـــوقعه الدائم عند القمة .

حوار فلسفي في صوفيا

زرت صوفيا مرتين :

المرة الأولى إثر انتهاء المؤتمر العالمي الخامس عشر للفلسفة في فارنا. (١٧ ـ ٢٢ سبتمبر ١٩٧٣) .

والمرة الثانية حين كنت على رأس وفد يمثل جمعية الصداقة المصرية البلغارية (٢٠ مايو ـ ٢ يونيو ١٩٧٤) بدعوة من مجلس الصداقة والعلاقات الثقافية مع البلدان الأجنبية بمناسبة احتفال بلغاريا بيوم الثقافة في ٢٤ مايو من كل عام . وهذا اليوم يرمز إلى التحرر الثقافي والقومي بفضل ابتكار أبجدية اللغة السلافية على يد الأخوين كيرلس وميثوديوس في القرن التاسع الميلادي ، ومن ثم أصبحت لغة الكتابة هي لغة النطق . فقد كانت لغة النطق سلافية بينما لغة الكتابة لاتينية أو يونانية أو يهودية .

وفي معهد الفلسفة بصوفيا التقيت بنائب العميد ، بنايوت جندف . تحدث معي عن أهمية المعهد ، وأهمية عميد المعهد :

أهمية المعهد تأتى من أنه المسئول عن تطـوير الفلسفة الماركسية وذلك بحـكم نشأته ، فقد أنشىء عام ١٩٤٥ ، أى بعد عام من انفجار الثورة الاشتراكية فى بلغاريا بقيادة زعيمها جورجى ديمتروف . ثم من أنه يصدر مجلة فلسفية منذ عام ١٩٤٥ أى قبل عامين من صدور مجلة « مسائل فلسفية » السوفيتية .

أما أهمية عميد المعهد فتأتى من أنه فيلسوف بلغاريا تودر بافلوف تلميذ ديمترى بلاجويف منشىء الفـكر الفلسفى فى بلغاريا ، والممثل لأعلى مراحل الفلسفة الماركسية بعد انجلز ولينين ، والمؤسس لأول تنظيم اشتراكى ديمقراطى عام ١٨٨٣ فى روسيا .

ثم استطرد بنايوت جندف قائلا :

طرد بلاجويف من روسيا فرحل إلى بلغاريا وأسس الحزب الشيوعى البلغارى ، وفى زمن سابق على تأسيس الحزب الشيوعى فى روسيا بقيادة بليخانوف ولينين. نشأت علاقة حميمة بينهما وبين بلاجويف ، أى بين الحزب الشيوعى البلغارى والحزب الشيوعى الروسى . ثم توطدت هذه العلاقة بفضل تودر بافلوف ورفيقه فى النضال الايديولوجى سافاجانوفسكى الذى انتخب رئيسا للمؤتمـر العالمى السادس عشر للفلسفـة .

وهنا سألت بنايوت جندف :

هل تعنى هذه الملاقة أنه ليس ثمة تباين فى الأفكار بين فلاسفة بلغاريا وفلاسفة الاتحاد السوفيتى ؟

ومضى جندف قائلا :

أمضى جانوفسكى عاما فى موسكو (١٩٣١ — ١٩٣٢) وقضى بافلوف ثلاثة أعوام (١٩٣٣ — ١٩٣٦) ، وفى هذه الفترة كان عميداً لمعهد الفلسفة فى موسكو ، ومن تلاميذه فلاسفة سوفييت كبار من بينهم ميتين وفيدوسيف . مؤلفاته تتجاوز الألفين يأتى فى مقدمتها كتابه الرئيسى بعنوان « نظرية الانعكاس : مقالات فى نظرية المعرفة المادية الجدلية » صدر عام ١٩٣٦ باللغة الروسية فى الاتحاد السوفيتى . الفكرة المحورية فيه مبدأ لينين القائل بأن المادة تتميز بخاصية الانعكاس، وأن الوعى الانسانى شكل جديد من أشكال الانعكاس ، ولكنها جدة كيفية ، ذلك أن موضوع المعرفة يتضمن الذات العارفة . ومن ثم فإن الفكرة ليست هى الموضوع ، وليست متطابقة مع ما هو مادى، ولكنها فى نفس الوقت ليست خبرة ذاتية . إن الفكرة هى الصورة الذاتية للموضوع كما هى فى وعى الذات العارفة ، أى أن الفكرة لها

جانبان أحدهما موضوعى والآخر ذاتى . وعيب المثالية أنها تطلق الجانب الذاتى .

وفى ابتسامة رقيقة استطرد جندف قائلا :

هل ثمة مبرر لسؤالك عن مدى التباين وأنت ترى الآن أن ليس ثمة فارقا فى الكيف بين فيلسوف بلغارى وآخرى سوفيتى ، اذ أن التلاحم العضوى بينهما يمتنع معه التساؤل عن التباين ، وإن كنت بعد ذلك متمسكا بسؤالك فالتباين قائم فى الكم وليس فى الكيف ، إذ أن الفلاسفة السوفيت أكثر عددا .

واستغرقت فى تأمل تعقيب جندف ، ولكنه كان استغراقا عابرا إذ استطرد جندف مستفسرا فى شغف وشوق عن التيارات الفلسفية فى مصر ، ومدى انتشار التفكير العلمى ، وموقف الشباب من المذاهب الاجتماعية المعاصرة .

وكان ثمة حوار على نحو آخر .

البروفسير جندف هو السائل وأنا المجيب .

ومع ذلك فليس هذا النحو الآخر من الحوار موضوع هذا المقال ،

ذلك أن الغاية من كتابة هذا المقال تعريف القارىء العربى بما يدور فى ذهن فلاسفة بلغاريا من قضايا وأفكار لها انعكاسات بالضرورة على أى مجتمع فى القرن العشرين ينشد الكفاية والعدل . وخداع البصر هو الذى يحول بيننا وبين رؤية هذه الانعكاسات ، أو يحول بيننا وبين رؤية التلاحم العضوى بين القضايا الفلسفية وقضية الكفاية والعدل

ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من أن الفلاسفة فى مجتمعات الكفاية والعدل يقفون فى صف واحد مع رجال الحكم والسياسة .

وقد التقيت فى صوفيا بفيلسوف المستقبل « نيقولاى اريبا جاكوف » رئيس تحرير مجلة العصر الحديث ، وكانت نقطه البداية فى الحوار مع هذا الفيلسوف بحثه الذى تقدم به إلى المؤتمر العالمى الخامس عشر للفلسفة بعنوان « الفلسفة كعلم » .

فى ختام هذا البحث يقرر اريباجا كوف أن « الفلسفة المادية والديالكتيكية هى نهاية المطاف ولكن ليس بالمعنى الهيجلى ، أى ليس بمعنى أنها مذهب كامل ينطوى على الحقيقة المطلقة عن العالم وعن الانسان ، ولكن بمعنى أنها مذهب مفتوح يتجسد فيه التراث الايجابى بأكمله لتطور الفكر الفلسفى السابق ويثرى على الدوام ويتطور استنادا إلى المعرفة العلمية والتاريخ الإجتماعى ، وبمعنى أنهـــا هى الفلسفة

الوحيدة ذات النظرة العلميه ، وبمعنى أنها أداة لازمة لمعرفة العالم وتغييره »

قرأت هذا النص مصحوبا بسؤالين أحدهما خاص والآخر عام .

السؤال الخاص يدور على العلاقة بين الفلسفة والعلم .

والسؤال العام يدور على مغزى هذا النص .

عن السؤال الأول كان جواب اريبا جا كوف أن للفلسفة مشكلاتها الخاصة ، فهى تبحث فى طبيعة العالم ، وطبيعة المعرفة الإنسانية ، وفى العلاقة بين المكان والزمان ، وبين الكم والكيف ، وبين الشكل والمضمون ، وبين الانتظام والصدفة . وهذه كلها ليست مشكلات واقعة فى مجال الألفاظ اللغوية كما يذهب إلى ذلك فتجنشتين وأشياعه من أصحاب المنطق الوضعى . ثم إنها ليست مشكلات واقعة فى مجال العلوم الطبيعية والاجتماعية . ولكن ليس معنى ذلك أن الفلسفة ليست علما ، فقديما كان الفلاسفة الأوائل علماء ، لهم اكتشافاتهم العلمية فى الفلك والرياضة والفزياء . وحديثا كذلك ، فلوك وديكارت وليبنتز كانوا علماء . وقال ماركس عن مادية ديكارت أنها أثرت فى العلم الطبيعى ، بل إن لينين قد أشار إلى اسهام الفلاسفة المثاليين (التصوريين) مثل

بوانكريه فى تطوير الفزياء وغيرها من العلوم الأخرى . ولكن ينبغى ملاحظة أن العلاقة بين الفلسفة المثالية «التصورية» وتقدم للمعرفة العلمية هى إما علاقة برانية أو جزئية ، أما العلاقة بين الفلسفة المادية والعلوم فهى علاقة جوانية وعضوية .

وهنا أشار اريباجاكوف إلى المشادة الفلسفية التى حدثت بينه وبين « الفرد اير » وهو من رواد الفلسفة التحليلية المتفرعة من الوضعية المنطقية. وكان محور المشادة مسألة العلاقة بين الفلسفة والعلم. فاير يذهب إلى أن الفلسفة ليست علما لأن قضاياها لا تقبل الخضوع للمنهج العلمى ، ومن ثم فهى قضايا وهمية أو خرافية ، ومع ذلك فالفلسفة ، فى رأى اير ، ينبغى أن تقف عند حد التحليل اللغوى للمفاهيم العلمية .

ثم استطرد اريباجاكوف قائلا :

إن الوضعية المنطقية ليست مجرد موقف فلسفى ، وإنما هى أيضاً موقف سياسى لأنها ، فى نهاية المطاف ، تنكر القوانين الموضوعية للحياة الاجتماعية استنادا إلى عدم علمية علم الاجتماع . ومن ثم فانها تنكر القدرة على التنبؤ بمسار التطور الاجتماعى ، وبالتالى فانها ترفض مبدأ التخطيط الاجتماعى. ثم إنها تنكر علمية الإيديولوجيا بدعوى أن الايديولوجيا ـ من حيث هى نسق من الأفكار والقيم ـ لا تقف عند

حد الوصف ، أى عند حد ما هو كائن ، وإنما تتجاوزه إلى حد التقييم ، أى إلى حد ما حقه أن يكون ، وما حقه أن يكون ليس موضوع علم . ومن هذه الزاوية فإن الوضعية المنطقية تعتبر الأساس الفلسفى لنزعة الحتمية التكنولوجية التى تقرر أن تطور المجتمع يستند إلى التكنوجيا دون الإيديولوجيا . ولهذا شاعت الوضعية المنطقية فى أمريكا وانجلترا وكندا واستراليا ، وشاعت الفلسفة التحليلية فى فرنسا وألمانيا الغربية .

وهنا سألت نيقولاى اريبا جاكوف :

وماذا عن التيارات الفلسفية الأخرى مثل البرجماتية والشخصانية؟

فكان جوابه أنها تيارات موجودة ، ولكنها تصطبغ بصبغة الفلسفة التحليلية

ثم استطرد قائلا :

لقد أمضيت فى أمريكا ثلاثة أشهر (من مارس إلى يونيو ١٩٧٣) وزرت أربع عشرة جامعة فلمحت سيادة الفلسفة التحليلية تحت أسماء مستعارة . ومع ذلك فالماركسية حاضرة وإن لم تكن نقية ، إذ هى تتحرك فى إطار الوضعية المنطقية . وثمة تيارات فلسفية تطلى ذاتها بالماركسية ، مثل البرجماتية والفلسفة الدينية .

أما عن السؤال الثانى فكان جواب نيقولاى اريباجا كوف أن

الفلسفة الماركسية نظرة كونية تستند إلى منجزات العلم . وهذا على خلاف ما يذهب إليه الفيلسوف اليوغوسلافى ماركوفتش من أن الماركسية هى ديالكتيك المجتمع وليست ديالكتيك الطبيعة ، وما يذهب إليه الفيلسوف المجرى لوكاتش من أنها أنطولوجيا إجتماعية ، أى أنها ليست فلسفة للطبيعة، وما يذهب إليه كذلك الفيلسوف الانجليزى كورنفورد من أنها الفعل الإنسانى الإجتماعى .

واستطرد قائلا :

آراء هؤلاء غريبة على الماركسية بالرغم من أنهم ماركسيون ، ذلك أن الماركسية فلسفة للطبيعة وللمجتمع وللتاريخ وللمعرفة الإنسانية والممارسة الإنسانية ، وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الماركسية وحدة تنطوى على المادية والديالكتيكية فى آن واحد ، ومن ثم فالمادية التاريخية ليست إلا مجرد تطبيق للمادية الديالكتيكية فى مجال المشكلات الاجتماعية . ومعنى ذلك أن مبادىء المادية التاريخية هى مبادىء المادية الديالكتيكية .

وسألت :

إذا كان ذلك كذلك ، أى إذا كانت مبادئها متماثلة، فهل فى الامكان الاكتفاء بواحدة منهما ؟

— إذا شئت ذلك فيقع الاكتفاء على المادية الديالكتيكية .

— وماذا عن كون الماركسية مذهبا مفتوحا ؟

— يعني إمكان تغيير مبادئها إذا اقتضت التجربة ذلك .

— وماذا عن انفتاحها على المثالية « التصورية » أو البرجماتية أو الوجودية ؟

— هذا انفتاح بالمعنى الذى يتصوره سارتر ، وليس بالمعنى الذى أقصده حين أقصر انفتاحها على المشكلات العلمية ، والممارسة العملية الإنسانية .

— وماذا عن انفتاح التيارات الفلسفية على الماركسية .

— إنه انفتاح مفيد ومقبول ، وهو شاهد على صحة الماركسية . وأنا ألمح هذا الانفتاح لدى فلاسفة وعلماء معاصرين أكتفي بذكر ثلاثة :

فون برتالانفى .

ماكس هارتمان .

جوليان هكسلى .

فلسفة فون برتالانفى * نموذج على هذا الضرب من الانفتاح .
إن لدى هذا الفيلسوف أفكارا ماركسية منقولة عن ماركس وإنجلز ، ومع ذلك فهو ليس ماركسيا ، إذ هو متأثر بنظرية « التطور الخالق » كما هى مطروحة عند برجسون ، وهى نظرية مرفوضة ماركسيا .

أما هارتمان فتأثره بالماركسية مردود إلى مبدأين من مبادئه الفلسفية . المبدأ الأول أن العلم فى حاجة إلى الفلسفة ، والمبدأ الثانى أن التراكمات الكمية تؤدى إلى تغيرات كيفية . ولكنه حين ينعت هذا التغير الكيفى بأنه صوفى أو لا معقول فهو ليس ماركسيا .

وجوليان هكسلى على الرغم من انكاره المادية الديالكتيكية إلا أنه لا يرفض الأساس المادى للعلم ، ثم هو يأخذ بمبدأ التمايز الكيفى بين المادة الحية والمادة غير الحية ، ويقرر أن العقل الإنسانى ينفرد بخصائص ليست متوفرة فى الكائنات الحية الأخرى وذلك بفعل التطور . أما انكاره المادية الديالكتيكية فمردود إلى أنه لا يفهمها لأنه يزعم أنها تنكر النشاط الفعال للعقل الإنسانى وهو زعم باطل .

(*) يصف هذا الفيلسوف فلسفته فى عام ١٩٦٧ بأنها فلسفة طبيعية جديدة وهو بهذا يعنى أن أى نظرية متسعة الأفق يلزم منها نظرة كونية ، وأن التغيرات العظمى فى العلم من شأنها تغيير هذه النظرة . والفلسفة ، من هذه الزاوية ، هى فلسفة طبيعية أو ما بعد العلم إن صح استخدام هذا المصطلح الحديث . ثم هو يقول كذلك « إننا اليوم نبحث عن نظرة كونية جديدة ولهذا فنحن فى حاجة إلى أن نوسع الفيزياء التقليدية ، وفى حاجة كذلك إلى مفاهيم ونماذج تطابق المجالات البيولوجية والسلوكية والاجتماعية »

— وماذا عن انفتاح سارتر على الماركسية ؟

— لى تحفظات على انفتاحه لأنه من أنصار المذهب الارادى ، إذ هو يرى أن تغيير الواقع الاجتماعى يتحقق بفعل الذات حين تريد التغيير بغض النظر عن الظروف الموضوعية للمجتمع • ولهذا فهو يقصر الديالكتيك على الذات دون الطبيعة ، وهو من هذه الوجهة مثالى .

— ولكن ألا ترى أن ثمة عنصرا مثاليا فى أى مذهب يدعو إلى تغيير الواقع ، بمعنى أن التغيير مشروط بقدرة الإنسان على مجاوزة الواقع ؟

— المجاوزه مقررة بشرط أن تهدف إلى تغيير الواقع • ومعنى ذلك ربط المجاوزة بالواقع المادى •

— ولكن ألا تعنى قدرة العقل على المجاوزة أنه ليس صفحة بيضاء ، وإنه حاصل ، بالتالى فى تكوينه ، على مقولات ، أى معان رابطة لما هو وارد من الواقع •

— المقولات تصورات وليست قضايا ، وهذه التصورات مكتسبة من الواقع لأنها كائنة فى الواقع ومنعكسة فى العقل . وأنجلز يقرر ذلك فى كتابه « ضد دوهرنج » حيث يقول إن المقولات تعميمات وانعكاسات للظروف الاجتماعية فى العقل ، ولكنها ليست انعكاسات

سلبية ، ذلك أننا حين نفهم العلاقات القائمة بين الظواهر فإننا نؤثر في الواقع . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن الأفكار من حيث هي أفكار الإنسان فانها تؤثر، كما يقول ماركس ،بشرط النظر إلى الإنسان على أنه جملة علاقات اجتماعية. ولهذا فان المثالية ليست على حق حين تطلق العقل الإنساني ، أي حين تتصوره على أنه كيان مطلق يتصرف بمعزل عن الواقع . ولكنها على حق حين تقرر فعالية العقل الإنساني . ومن ثم ينبغي التمييز بين المثالية على المستوى الابستمولوجي والمثالية على المستوى الأنطولوجي . المستوى الأول مقبول أما الثاني فمرفوض . ومن زاوية المستوى الأول كان للمثالية مزية ليست واردة في مادية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

حوار دينى فى بيروت

قضية العرب فى هذا العصر هى قضية الأصالة والمعاصرة : نعنى بالاصالة التراث، ونقصد بالمعاصرة قضية ثلاثية الأبعاد ، تنطوى على بعد علمى وتكنولوجى وايديولوجى .

وقضية العرب تقوم على مايبدو أنه تناقض بين تراث دينى الطابع وبين عصر علمى الطابع .

ورفع هذا التناقض أمر لازم ومطلوب

ومسئولية القوى الدينية فى رفع هذا التناقض ضرورية وحتمية .

والسؤال عندئذ :

أين موقع القوى الدينية ؟

وكان هذا السؤال يدور فى ذهنى وأنا ألقى محاضرة عن « البترول والتحدى الحضارى » فى بيروت فى ١٢ـ١١ — ١٩٧٤ بدعوة من دار الفن والأدب . إذ فى تقديرى أن التحدى الحضارى يكمن فى رفع

التناقض بين الأصالة والمعاصرة . وفى إطار هذا الرفع يتحدد دورالبترول العربى كقوة اقتصادية وسياسية متفجرة إثر حرب أكتوبر .

وجاءتنى الاجابة عن السؤال المطروح من حوار أجريته مع ثلاث شخصيات دينية مرموقة .

ـــ الامام موسى الصدر .

ـــ المطران جريجوار حداد .

ـــ المطران جورج خضر .

الامام الصدر :

التقيت بالامام موسى الصدر ـ رئيس المجلس الاسلامى الشيعى الأعلى ـــ وكانت تكسو وجهه مسحة من الغبطة لم تكتمل قسماتها . الغبطة مردودة إلى ما جاء فى خطاب ياسر عرفات فى الأمم المتحدة عن محنة جنوب لبنان حيث يقول :

« إذا فتح سجل الارهاب الصهيونى على جنوب لبنان ، وهو الارهاب الذى ما زال مستمرا ، فسوف تقشعر الأبدان من هول ما يرتكب من أعمال القرصنة والقصف والعدوان » .

أما عدم اكتمال غبطة الامام الصدر فمردود إلى الغارة الوحشية

التي قامت بها اسرائيل على النبطية فى جنوب لبنان قبل لقائى معه بساعات قليلة .

ومن ثم كان جنوب لبنان نقطة البداية فى الحوار . وطلبت منه استفسارا عن تصوره لأهمية جنوب لبنان الاستراتيجية .

وركز الامام على بعدين :

بعد جغرافى وبعد فلسطينى .

من حيث البعد الجغرافى يمثل جنوب لبنان إحدى الركائز الأربع فى استتمام ماينادى به الاسرائيليون من حدود آمنة . أما الركائز الثلاث الأخرى فهى سيناء والجولان ونهر الأردن ، وهذه فى قبضة اسرائيل .

ثم إن جنوب لبنان منطقة خصبة وأثرية :

خصبة بفضل نهر الليطانى الذى يحتوى على مليار متر مكعب من المـــاء .

وأثرية بسبب ما تنطوى عليه من آثار لحضارات قديمة هى الفينيقية والرومانية والبيزنطية .

ومن حيث البعد الفلسطينى فان جنوب لبنان موقع ملائم للعمل

الفدائى ، إذ قد أسهم فى إحياء القضية الفلسطينية بالرغم من تخلف السلطة اللبنانية عن الاهتمام بتدعيم القوى الدفاعية لهذا الموقع منذ عام ١٩٤٨ حتى الآن .

وعند هذه العبارة استأذنته مقاطعاً :

• إذن ثمة مغامرة إذا ما ظل الحال على هذا الوضع فى جنوب لبنان .

• المغامرة قائمة بالفعل ، ولكنها مطلوبة لرفع الإحساس بالذلة والضعة .

• وماذا يكون الحال لو نتج عن هذه المغامرة احتلال إسرائيل للجنوب .

• هذا فرض محال .

• لماذا ؟

• لاعتبارات دولية ، من بينها بروز الدور الإيجابى للاتحاد السوفيتى فى المنطقة العربية .

• ولكن هذا الدور الإيجابى يقف عند حد عدم التدخل المباشر -

• ليس هذا الحد مقصوراً على السوفيت ، وإنما هو أيضاً ينسحب على الدول العربية .

• إذن ينبغى التفكير فى تغيير البنية اللبنانية ، فهل هذا التغيير فى الإمكان ؟

• ليس ممكناً إلا باتفاق جميع الطوائف الدينية ، ذلك أن لبنان يقوم على مبدأ التعايش السلمى بين الطوائف الدينية ، ولهذا فليس فى الإمكان إحداث أى تغيير إلا باتفاق تجمع عليه هذه الطوائف بلا استثناء .

• وما هو أساس هذا الاتفاق فى تصورك ؟

• أساس هذا الاتفاق ينبغى أن يقوم على تغيير الفكر الدينى التقليدى الذى يدور على الاتجاه إلى الغيب وإلى الله ليس إلا .

• وما هى أبعاد هذا التغيير المطلوب ؟

• بعدان لا ينفصلان :

بعد يتجه إلى الله .

وبعد يتجه إلى الإنسان .

ومعنى ذلك أنه ليس ثمة إيمان بالله بمعزل عن الاهتمام بقضية الإنسان ، لأن أى تنكر لقضية الإنسان يخرج الإنسان من الإيمان .

• وما هى قضية الإنسان ؟

• تحقيق العدالة ، ورفع مستوى المعيشة ، وتوفير الفرص لجميع المواطنين .

• وماذا عن تغيير المناخ السياسى لمواكبة هذا الفكر الدينى الصحيح ؟ .

• تغيير هذا المناخ لازم ومطلوب ، لأن المناخ الراهن مشبع بالتلاعب والاستغلال والمساومات ، الأمر الذى يمنع أصحاب الكفاءات من إبراز مواهبهم . ووسيلتنا إلى هذا التغيير فضح الفئات المتحكمة الطاغية ، وكشف فشلهم فى تحقيق أبسط متطلبات الحكم . ونحن بالفعل قد أدينا واجبنا وطنياً وإنسانياً فى هذا المضمار ، وهيأنا المناخ اللازم للمساومات السياسية والإيديولوجية التى تتسق والبنية اللبنانية .

وهنا طلبت استفسارا عن مدى علاقة الإمام موسى الصدر بالقوى الوطنية التقدمية على اختلاف مواقعها ، وكان جواب الإمام فى حسم :

• مبدئياً ، إنى أرفض أى تصنيف للمواطنين على أساس الاتجاهات

السياسية والفكرية ، بل العكس هو الصحيح . فحين يجد الإنسان نفسه في مجتمع لا يرضى طموحه فليس أمامه إلا أحد أمرين :

إما أن يمتنع عن التغيير فيخنع ويستسلم .

وإما أن يندفع إلى التغيير فيختار إحدى صيغ التغيير .

وإذا افترضنا أن صيغ التغيير ، في جملتها أو في جزء منها ، ليست صحيحة فإن هذا لا يعني رفض التعاون طالما أن الحركة شريفة ، والنية طيبة .

وتأسيساً على هذا المبدأ فإنني - رغم كوني مؤمناً مسلماً ملتزما - لا أرفض بل أتعاون مع جميع القوى التي تسعى ، عن طيب نية ، إلى تغيير المجتمع وخلق بديل أفضل .

• وهل ثمة صيغة فكرية لهذا التعاون ؟

• الصيغة الفكرية ممكنة ولكنها حتى الآن مجملة وليست مفصلة . ومع ذلك يمكن تحديدها سلبياً بأنها مناقضة للفكر الديني التقليدي الذي يؤمن بممثل لله على الأرض هو مصدر الحقوق والواجبات . ويمكن تحديدها إيجابياً بأنه الفكر الديني الصحيح الذي يؤمن بأن الإنسان خلق من تراب (أي أنه موجود أرضي) وأن الله قد نفخ فيه من روحه

(أى وضع له فى التصميم الأولى بعدا سماويا يعبحه الطموح النهائى والأمل الدائم الذى يفجر طاقاته الـكامنة) .

ومن شأن هذا الفـكر الدينى الصحيح أن يتلاقى مع الفـكر العلمانى الذى يبدأ بالإنسان الأرضى ويتحرك فى اتجاه رأس الهرم من حيث السلطات والحقوق . وقد تحقق هذا التلاقى بشكل جدى فى منطقتنا حيث أن الحساسيات والصور المغلوطة ، التى كانت تتحكم فى القوى الدينية والقوى العلمانية ، كانت مانعا من إجراء الحوار بينهما . ولـكنى أعتقد أن الأحداث الأخيرة فى العالم العربى وما لازمها من محن وفضح للاستعمار والصهيونية قد أزالت الكثير من هذه الحـساسيات ، وصححت الـكثير من الصورة المغلوطة .

• ألا ترى أن هذا التلاقى يثير قضية فصل الدين عن الدولة فما الرى ؟

• الرأى عندى أن مفهوم الربط بين الدين والدولة ـ عبر التاريخ ـ كان فى خدمة الطغاة والظالمين الذين كانوا أبعد الناس عن الفـكر الدينى الصحيح ، وكان من شأنه أن حدثت ردود فعل عنيفة دعت إلى الفصل الحاسم بين الدين والدولة إلى الحد الذى تحول فيه رجل الدين إلى مجرد رمز ، وتحول فيه الدين إلى مجرد طقس . وإننى أعتقد أن هذه الردود

كان لها الفضل فى إبعاد الظالمين الذين كانوا يحكمون باسم الله . ومع ذلك فهذه الردود ذاتها قد أفقدت البشرية ثروة كبرى . ولهذا أرى من الضرورى البحث عن صيغة جديدة للعلاقة بين الدين والدولة . وفى تصورى أن كشف الغطاء عن الصورة الحقيقية للدين كفيل بإبراز صيغة مقبولة .

• وماذا عن وجهة نظرك فى الحوار الدائر اليوم بين الأديان فى الغرب ومدى علاقته بإبراز الصورة الحقيقية للدين ؟

• إن انطباعى عن الحوار بين الأديان ، كما هو دائر فى الغرب ، يرتد إلى مؤتمر بحمدون الذى انعقد حوالى عام ١٩٤٧ أو١٩٤٨ ، والذى كان يشرف على إعداده قادة الغرب . وكانت الغاية من هذا الحوار إذابة الجليد بين العرب من مسلمين ومسيحيين وبين إسرائيل بصفتها الممثلة لليهود فى العالم . وقد رفض قادة المسلمين والمسيحيين تحقيق هذه الغاية وامتنعوا عن حضور المؤتمر . وأذكر أن الشيخ محمد حسين كتب رسالة عنوانها مقتبس من عنوان المؤتمر « المثل العليا فى الإسلام لا فى بحمدون » ذكر فيها أن الحوار الإسلامى والمسيحى مع اليهود كان قائما منذ قديم الزمان . أما الحوار مع الصهيونية فهو مثل الحوار مع الاستعمار أمر مرفوض . لأنه حوار لا يستند إلى قوى متكافئة ، وإنما

إلى قوى ظالمة وقوى مظلومة. وهذا استسلام للظلم أو انظلام ، والمظلم أحد الظالمين .

ومع ذلك فأنا لا أرفض حوار اليوم الدائر بين الأديان ، وإنما أنظر إليه بتحفظ . وهذا التحفظ لا يعني السلبية ، وإنما يعني احتمال وجود نيات طيبة .

ثم إني منفتح على حوار آخر مع القوى العلمانية ، وهو حوار جديد في منطقتنا .

• وما هي الأرضية المشتركة في الحوار مع القوى العلمانية ؟

أجاب الإمام موسى الصدر في حسم وبلا تردد :

سعادة الإنسان

ثم استطرد قائلا :

إن هذا الحوار مكفول له التقدم السريع ، إذ قد سبقه عمل يتجسد في الواقع الحي فرض نفسه على الحوار . أنظر إلى حرب رمضان التي أطلق عليها في الأوساط الدينية حرب بدر الجديدة فاتسمت بطابع القداسة .. إن هذه الحرب قد اعتمدت السلاح الوارد من الاتحاد السوفيتي زعيم العالم العلماني .

أليس هذا هو قمة الحوار ؟

وعند هذه العبارة انتهى الحوار مع الإمام موسى الصدر رئيس المجلس الإسلامى الشيعى الأعلى ، وواحد من أكبر زعماء لبنان الروحيين والمناضلين من أجل تحرير الإنسان العربى على التخصيص ، والإنسان على الإطلاق .

المطران حداد :

ويقف إلى جانبه فى هذا النضال المطران جريجوار حداد رئيس مطرانية الروم الكاثوليك ببيروت .

التقيت به فى المطرانية بعد غيبة عنها دامت ما يقرب من شهرين بسبب آرائه ومواقفه الدينية .

استفسرت فى بداية الحوار عن رأيه فيما كتبته عنه فى مجلة « الطليعة » فى شهر أكتوبر الماضى ، وكان جوابه والابتسامة تسرى فى قسمات وجهه : « موافق على كل كلمة جاءت فيما كتبت » .

وكنت قد استعنت بمجلة « آفاق » للتعرف إلى آرائه . «وآفاق» مجلة صدرت فى بيروت فى بداية عام ١٩٧٤ . وجاء فى بداية الافتتاحية بعنوان « لماذا آفاق ؟ » :

« آفاق مجلة ملتزمة . والتزامها هو الإنسان ».

ولكن من هو هذا الإنسان ؟

جواب « آفاق » هو هذه العبارة :

« إذا كان الله فى داخل الإنسان ، فالإيمان بالله يتجسد فى الإيمان بالإنسان » .

وجاء فى خاتمة الافتتاحية أن « الحوار يعنى حتما أن القضية ، كل قضية ، لم ينته فهمها نهائيا بعد ، بل بالعكس كلما ازداد الإنسان فهما لها تبينت له فيها أبعاد جديدة وآفاق جديدة » .

وبداية الافتتاحية ونهايتها تعنى أن وحدة الفكر تنطوى على الكثرة . وحدة الفكر فى « آفاق » رفض الواقع السياسى ، ورفض الواقع الدينى ، والكثرة فى طرح عدة بدائل لهذا الواقع المرفوض .

وبدأ المطران جريجوار حداد الحوار بإحصاء بدائل الواقع الدينى المرفوض :

بديل يذهب إلى رفض العقيدة المسيحية كمؤسسة ، أى كشىء موضوعى متحجر .

وبديل يدعو إلى العودة إلى الأصول الأولى للمسيحية .

وبديل ثالث ينادى بنقد جذرى للدين ، لا يكتفى بالمطالبة بالإصلاحات السطحية وحتى العميقة فى الكنيسة ، بل يتجاوزها إلى المطالبة بإعادة النظر فى الكنيسة ذاتها والتساؤل حول « أن تكون أو لا تكون » .

ثم يستطرد المطران حداد قائلا :

وأنا واحد من الذين ينادون بالبديل الثالث .

• وما هى ركائز هذا النقد الجذرى للدين ؟

• ركيزتان :

١ — المسيح هو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس المطلق . « هو الأول والآخر » .

٢ — الإنسان هو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس المطلق . «هو الثانى كالأول » .

• أليس القول بمطلقين تناقضا فى الحدود باعتبار أن المطلق بحكم طبيعته واحد بالضرورة ؟

• إذا فهمنا القول بمطلقين على أنه ينطوى على ازدواجية فهذا فهم مرفوض . أما أنا فأفهم هذا القول بمعنى اندماج الإنسان فى الله ، أى

بمعنى تداخل المطلقين مع ملاحظة أن مطلقية الإنسان أقل من مطلقية الله . ولتقريب هذا الفهم أذكرك بقول اثناسيوس الأثور « صار الإله إنساناً ليصير الإنسان إلهاً » . فهذا القول ، حرفياً ، يوحى بالكفر والإلحاد ، ورمزياً ، يعنى المشاركة ، مشاركة الإنسان فى الالوهية ، ويعنى أن الإنسان كائن متطور وغايته من التطور أن يصبح إلهاً ، ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن المسيح والإنسان معاً ، متلازمين ، هما المقياسان المتكاملان المتفاعلان للوصول إلى الحقيقة المتكاملة . وكل ما سواهما يقاس بالنسبة إليهما

• وماذا يترتب على هذا التصور من نتيجة ؟

• فك الاشتباك بين المطلق والنسبي حتى يظل المطلق محتفظاً بمطلقيته

• وعملياً كيف تجسد هذه النتيجة ؟

• أطالب بتغيير جذرى . فمثلا أطالب بتغيير اللغة المتداولة فى الكنيسة الآن ، فلغة القرن الثانى عشر ، مثلا ، لا يمكن أن تسهم فى فهم الإيمان المسيحى ، والتمسك بها يعزل المسيح عن الكنيسة وعن الإنسان ، والتمسك بها كذلك يكسبها قيمة مطلقة ، والقيمة المطلقة هى للمسيح وليست للغة. إذن تغيير اللغة يصبح ضرورة حتمية للمحافظة على رسالة الكنيسة

— هل أفهم من ذلك أن ثمة دوافع اجتماعية وراء هـــذا النقد الجذرى للدين ؟

— إذا كان ذلك كذلك فهذه ديماجوجية . ليس لدى من دوافع سوى إيمانى . ففى أثناء دراستى فى كلية اللاهوت للآباء اليسوعيين عام ١٩٤٨ كنت أقرأ ما يصلنى سراً من كتابات «تيار دى شاردان» . وكانت تصلنى مكتوبة بالآلة الكاتبة لأنها كانت ممنوعة من النشر . وتأثرت بهذه الكتابات إلى الحد الذى فيه اكتشفت أن الإيمان الحقيق لا يمكن أن يكون أفيونا للشعوب ، بل قوة دافعة لتغيير المجتمع وتحرير الإنسان ، وليس أداة لامتصاص النقمة عند الشعوب ، أو أداة لمحاربة أى عقيدة سياسية سواء كانت اشتراكية علمية أو غيرها من عقائد .

— وإذا كان أساس دعوتك إلى النقد الجذرى للدين هو الإيمان فهل من الممكن أن يكون من ثماره تيار سياسى معين ؟

وكان جواب المطران حداد فى وداعة مصحوبة بابتسامة :

ويخلق الله ما لا تعلمون ، وأنا لا أعلم .

ومع ذلك فقد بحثت عن صيغة أخرى للسؤال .

— ما رأيك فى العنف ؟

— قد يطور البنية الاجتماعية ، ولـكنه لا يطور البنية الإنسانية. وأفضل منه اللاعنف . وقد مارسه غاندى فى الشرق ، ومارتن لوثر كنج فى أمريكا الشمالية.

— ولـكنهما قتلا بأيدى القوى الرجعية : أضف إليهما الانيندى .

— فليـكن . فاعتقادى أن كل وضع ظالم تنفيه وسيلة لا عنفية . ولـكنى من موقعى لا أدين من يدعو إلى العنف ، إذ من موقعه يمكن تبرير مسلـكه حيث ليس لديه بديل آخر .

— إذن أنت منفتح على البدائل .

— منفتح على كل فـكر ... الفـكر الإسلامى والفـكر البوذى والفـكر الماركسى .. منفتح على كل فـكر برىء من الاحتـكار .

— وفى تقديرك لأى فـكر ستـكون الغلبة ؟

— للفـكر الأكثر فاعلية .

واستـكملت عبارته فقلت :

الأكثر فاعلية فى إزاحة كل من يقف عائقاً أمام التطور .

أما هو فقد استوقفنى قائلا :

— كل « ما » يقف عائقاً ، وليس كل « مَن » يقف عائقاً ،

لأنه ينبغى الحفاظ على الإنسان مهما يكن موقفه أو موقعه . فالثقة بالإنسان مطلوبة ولازمة .

المطران خضر :

والتقيت بعد ذلك بالمطران جورج خضر من الروم الأرثوذكس ، ودار حديثى معه على حوار الأديان فى القرن العشرين ، فبادرنى قائلا :

ثمة حواران دائران :

أحدهما الحوار اليهودى المسيحى .

والثانى الحوار المسيحى الإسلامى .

الحوار الأول لازم لمعرفة كيفية توفيق اليهود بين اعتقادهم أنهم شعب الله المختار وبين الدعوة السائدة اليوم إلى أن يكون العالم كله أسرة واحدة . ومع ذلك فهذا الحوار لا يخلو من صعوبات وتعقيدات . ذلك أن معظم اليهود فى العالم قد اعتنقوا الصهيونية ، وبالتالى فالحوار تواكبه مواقف سياسية مسبقة ، الأمر الذى دفع اللاهوتيون الأرثوذكس إلى مقاطعة الحوار ، وبالذات بعد يونيو ١٩٦٧ .

أما الحوار الثانى فهو أقل صعوبة من الحوار الأول بشرط أن يتخلى الغرب عن الفكر الاستعمارى .

— معنى ذلك أن حوار الأديان لا يمكن أن يخلو من مضمون اجتماعى .

— بالقطع لا ، لأن النبرة الاجتماعية ليست عصرية فهى واردة عند أنبياء العهد القديم ، وواردة كذلك فى المسيحية ، فى رسالة يعقوب ، وعند آباء الكنيسة مثل يوحنا ذهبي الفم الذى رفض ، فى صرخة مدوية ، قدسية الملكية الفردية ، ودعا إلى الملكية العامة . وكذلك مثل باسيليوس الكبير المأثور عنه قوله « إذا قلت أنك صاحب أرض لمجرد أنك أول المستأثرين بها فأنت تشبه الداخل إلى المسرح حين يعلن أن المقاعد كلها ملكه لمجرد أنه أول الداخلين » .

— ولكن هذه وتلك لغة ماركسية ، فهل من حق رجل الدين استخدامها ؟

— المصطلحات الماركسية جزء أساسى فى تحليل المجتمع . ومع ذلك فهذه القضية ثانوية ، إذ ليس هاجسنا أن نلتقى مع الماركسية ، وإنما هاجسنا أن نخدم الإنسان ونلتقى بعد ذلك مع من نلتقى . ومع ذلك فأنا أدعو الماركسية إلى الانفتاح على الأبعاد الإنسانية التى لها نوع من الاستقلالية فى الحياة مثل الحب والموت والمرض والجمال . وأدعو

كذلك المؤمنين إلى الوقوف ضد القوى الدينية الرجعية التي تتميز بتصليم المطلقات . فثمة صنم قدسية المال ، وصنم التقسيم المطلق بين المرأة والرجل .

وعند هذا الحد انتهى الحوار مع شخصيات تؤمن بالإنسان وبالتقدم .

رحلة فى عقل امريكا

دعيت لحضور « مؤتمر فلسفى دولى » بنيويورك « ٢٨ مارس - ٤ أبريل ١٩٧٦ » « أسهمت فيه ببحث عن « الصدفة فى فلسفة أرسطو » ودعيت كذلك لالقاء محاضرة فى جامعة هارفارد ببوسطن وإجراء حوار مع نخبة من الفلاسفة السياسيين .

الغاية من المؤتمر — على حد ما جاء فى ورقة العمل — إجراء حوار بين مختلف التيارات الفلسفية يدور على قضيتين هما : « الوجود » و « العلية » . هذا بالإضافة إلى قضايا أخرى منتقاه من تاريخ الفلسفة ابتداء من العصر اليونانى القديم إلى العصر الحديث . وقد أسهم فلاسفة عظام بأبحاث مبتكرة أذكر منهم — على سبيل المثال لا الحصر — ماثيون مونتز « كلية باروك » ، وليم باريت « جامعة نيويورك » كوين «جامعة هارفارد » الأب جورج شحاته قنوانى «دير الدومينكان للدراسات الشرقية بالقاهرة » سيد حسين نصر « جامعة طهران » ، ومحسن مهدى « جامعة هارفارد »

ولا يخلو أى مؤتمر من ظواهر جديرة بالتسجيل ، وفى هذا المؤتمر ثمة ظواهر جديرة بذلك .

فى اليوم الخامس من انعقاد المؤتمر ، وفى قاعة المؤتمر بفندق بالتمور

حيث مكان المؤتمر جلس شاب ومعه منشور قام بتسليمه إلى الأعضاء وهم يغادرون القاعة ، ممهور فى أسفله بامضاءات لأساتذة من جامعات هارفارد وواشنطن وشيكاغو وكولومبيا ونيويورك وبنسلفانيا ونورث ايسترن بركلين وبورك وهنتر وبرنارد وباروك . ينعت المنشور امبراطوراً آسيوياً بأنه طاغية يقوم بتعذيب كل من يروج لآراء مرفوضة من جانبه، ويبعث بأموال البترول إلى جامعات أمريكا لكى يعمل فلاسفتها على تدعيم نظام حكمه . ويوضح المنشور أن المؤتمر المنعقد فى فندق بلتمور من تمويل هذا الامبراطور ويدعو الجماعة الفلسفية الأمريكية إلى مقاومته . ومرفق بالمنشور ورقتان منزوعتان من جريدتين هما «نيويورك تيمز» و «الجارديان» ينددان بأعمال العنف والكبت التى يمارسها هذا الإمبراطور فى بلاده حيث تم اعتقال ١٠٠٫٠٠٠ وإعدام ٢٠٠

وثمة ظاهرة أخرى ملفتة للنظر ، هى ظاهرة الوفد الإيرانى فقد كان يضم سبعة من المفكرين تصدروا المنصة ، وألقوا بحوثا عن الفلسفة الإيرانية ، وعن نظرتهم الكونية ، وهى نظرة ذات طابع دينى تعزل الإنسان عن القيم المميزة للحضارة الغربية ، ومن ثم ينبغى الكف عن الأخذ بمعطيات هذه الحضارة ، والعودة إلى الماضى السحيق حيث القيم الروحية فى نقائها الأصيل ، وحيث يعى الإنسان أنه موجود لا قيمة له إزاء عظمة الله

وقد أثارت هذه الأفكار تعليقات حادة . فقد كان تعليق الأب قنواتي أن هذه الأفكار ظالمة للانسان من حيث هو مخلوق على صورة الله ، على حد الاعتقاد المسيحى ، وظالمة للانسان من حيث هو خليفة الله فى الأرض ، على حد الاعتقاد الإسلامى . والإنسان من حيث هو كذلك ينبغى أن يرفض التقوقع ويرفض الانزلاق نحو « الدروشة » ذلك أن الإيمان بالله لا يعنى التحقير من شأن الإنسان . ولهذا فالعبرة ليست بتدمير القيم المعاصرة ، ولكن بتنقيتها بحيث تصبح قيما إنسانية . فالنزعة الإنسانية ليست بالضرورة ملحدة ، بل قد تكون دينية .

أما سيد حسن نصر ، من المفكرين الإيرانيين البارزين ، فقد آثر استبعاد لفظة « إنسانية » الواردة فى تعليق الأب قنواتى بدعوى أنها تنطوى ، فى هذا العصر ، على معان مضادة للدين . ولكنه حين انتهى من إلقاء بحثه عن « الإنسان الكامل فى الإسلام » اعترض محسن مهدى — فى نبرة متألمة — على ما جاء فى البحث من قصر تحقيق الإنسان الكامل على نخبة من البشر هى الجديرة فقط بهذا التحقيق وهو أمر مخالف لما جاء فى التعليم الدينى الشائع الذى يتجه إلى بنى البشر أجمعين . وفى نهاية اعتراضه أبدى محسن مهدى تخوفه من أن يتحول مؤتمر كهذا إلى مجرد إلقاء بحوث أكاديمية لا علاقة لها بالحياة ،

فى الوقت الذى ترزح فيه شعوب بأكملها تحت نير الفقر والاستعمار ، ثم استطرد قائلا : علينا أن نسأل أنفسنا دائما عما إذا كان لبحوثنا أى أثر فى الحياة حتى لا يقال أننا نحيا فى أبراج من العاج .

أما من جانبي فقد آثرت قضية « العلمانية » من حيث أنها المعبر عن روح العصر فالأنظمة الاجتماعية التى تتسم بالتحضر فى هذا العصر هى كذلك لأنها علمانية فى حدها الأدنى حيث لا سلطان على العقل سوى العقل ذاته . وما أن فرغت من طرح هذه الفكرة حتى عارضنى أحد أعضاء الإيرانى قائلا إن العلمانية لا تعنى سوى الإلحاد والزندقة ، وهذا وحده كاف لاستبعادها . وحاولت أن أفهمه أن ثمة تفرقة بين العلمانية من حيث هى معتقد والعلمانية من حيث هى أسلوب الحياة السياسية والاجتماعية ، ولكنها كانت محاولة من غير جدوى .

وفى مقابل هذه البحوث الإيرانية أمتعنى بحث ألقته فيلسوفة أمريكية إسمها « كارول جولد » بكلية سورغور ، عنوانه « نحو نظرية للعمل من حيث هو علة : الفعل والإبداع فى الأنطولوجيا الاجتماعية عند ماركس » . الفكرة المحورية فيه أن قضية العلية ، عند ماركس ، ينبغى أن تطرح فى ضوء العمل من حيث هو مقولة أنطولوجية ، أى فى ضوء الشروط الموضوعية التى بفعلها يحقق البشر

أغراضهم وهم يعملون ، وفى ضوء هذه الشروط من حيث أنها من إنتاج العمق ذاته . ومعنى ذلك أن إبداع ماركس يتمثل فى نقل قضية العلية من مجال « الأنطولوجيا » ، أى من مجال الوجود من حيث هو وجود ، إلى مجال « الأنطولوجيا الاجتماعية » ، أى الوجود من حيث هو فى علاقة مع البشر .

وتداول الماركسية ، فى أمريكا اليوم ، لم يعد موضع اضطهاد ، فالمكتبات تموج بالمؤلفات الماركسية . سواء لماركس أو عن ماركس . وأقسام الفلسفة ، فى الجامعات الأمريكية ، لا تخلو من المشايعين للماركسية . فقد حدث أن قمت بزيارة عابرة لقسم الفلسفة بجامعة ماساشوستس حيث التقيت بأحد أساتذة الفلسفة . ولمحت فى الغرفة صورة وحيدة لماركس فأبديت دهشة لم تكن لها أى مبرر لدى هذا الأستاذ ، فقد أخبرنى أن قسم الفلسفة به تسعة أساتذة من بينهم ثلاثة ماركسيون .

وثمة ظاهرة أخرى جديرة بالتسجيل وهى أن أبحاث المؤتمر تناولت الفلسفات الهندية والصينية واليونانية واليهودية والمسيحية والإسلامية وفلسفة العلوم ، والفلسفة اللغوية المعاصرة ، مطروحاً فى أسبوع . وكان تعليق أحد الأعضاء على هذه الظاهرة أن هذا هو الأسلوب الأمريكى أو « السستم » الأمريكى .

وفى بوسطن ، وفى جامعة هارفارد التقيت بالفلاسفة السياسيين .
ودارت المناقشات على أزمة الشرق الأوسط ، واحتمالات المستقبل .
والقضية المحورية فى هذه الأحاديث تحديد دور مصر .

فى رأى البعض أن مصر حليف لأمريكا ولكن يبقى على مصر أن تكون قادرة على إثبات أنها حليف منتج . وفى رأى هذا البعض أن تحقيق هذه القدرة يتوقف على شروط موضوعية وذاتية . الشروط الموضوعية متوقفة على مدى رغبة أمريكا فى تحسين العلاقات بينها وبين مصر وإسرائيل ، خاصة وأن علاقات مصر بالاتحاد السوفيتى متدهورة .

ومع ذلك فثمة سؤالان مطروحان ، أحدهما خاص بجدية رغبة أمريكا فى المحافظة على العلاقتين معاً ، أى على علاقتها بمصر وإسرائيل فى آن واحد ، والآخر خاص بمدى جدية الوعود التى التزم بها نيكسون شفاهة مع الرئيس السادات .

أما الشروط الذاتية فمتوقفة على سلامة الأحداث الداخلية فى مصر .

بيد أن القضية التى تحير نفراً ممن قابلتهم هى مدى جدية الخلاف المصرى السوفيتى . فى رأى هذا النفر ، أن هذا الخلاف ليس إلا مسرحية يمثلها ويخرجها الاتحاد السوفيتى . وهى ليست أول مسرحية

له فقد سبق أن أخرج مسرحية الخلاف الأوربي السوفيتي لمدة عشرة سنوات ·

وتضاف إلى هذه القضية قضية كيسنجر · فتصريحاته لكل من مصر وإسرائيل تبدو ، في نظر البعض ، متناقضة ، وفي نظر البعض الآخر ليست كذلك باعتبار أن كيسنجر وسيط بين طرفين ، وهو من هذه الزاوية لا بد له من التعامل مع كل طرف بالنغمة التي يستريح إليها ·

وخلاصة تصريحاته أنه « مع » الحدود الآمنة لإسرائيل ، والحيرة هنا منشأها هوية هذه المعية · هل هي معية التعاطف أم معية الالتزام·

ويرى البعض أن هذه الحيرة مردودة إلى أن كيسنجر يؤدي أدوارا متباينة في آن واحد · فهو منظر أي صاحب استراتيجية ، وهو صاحب تكتيك، وهو بعد هذا وذاك وسيط . ولكنه يبعد من التكتيك غاية حين يحرز نجاحاً ،والنجاح يستهويه .ولكن النجاح المرحلي ليس يكفي · فليس ثمة علاقة بين انسحاب جزئي يتم في سيناء أو في الجولان ، وبين المشاكل الرئيسية في الصراع [illegible]بي الإسرائيلي ، والتي لا تحتمل الإرجاء مثل مستقبل الشعب الفلسطيني ·

وقريب من هذا النقد ما قاله موشي ديان في حديث تلفزيوني حيث

انتقد سياسة الخطوة خطوة بدعوى أن نتائجها لم تكن إيجابية بل سلبية ولكن المفارقة هنا هى قول موشى ديان أن سلبية هذه السياسة مردودة إلى أنها أدت إلى عزل مصر عن سوريا ، وعزلها عن الاتحاد السوفيتى . وعلاج هذه السلبية . فى رأيه ، لن يتم إلا بإعادة هذه العلاقات إلى ما كانت عليه . وحين سألته المذيعة عن نتيجة هذا العلاج كان جوابه إنهاء حالة الحرب فقط ، أما السلام فأمر محال الآن لأن العرب محجمون عنه بالنسبة إلى إسرائيل . وحين سألته عن رأيه فى كيسنجر كيهودى وكسياسى كان جوابه أن كيسنجر لا يسلك مسلكاً يهودياً كوزير للخارجية ، ولكنه كوزير للخارجية هو أفضل وزير . وحين سألته المذيعة عن رأيه فى دور كل من الاتحاد السوفيتى وأمريكا فى أزمة الشرق الأوسط كان جوابه أن إشعال الحروب فى المنطقة مرهون بإرادة السوفيت أما السلام فرهون برغبة أمريكا .

وليس هذا هو النقد الوحيد لسياسة الخطوة خطوة . فثمة نقد آخر يرى أن خطأ هذه السياسة يكمن فى الإيحاء بأن إسرائيل لا ترغب فى فى السلام من تلقاء ذاتها ، ولكن بضغط من أمريكا وهذا من شأنه أن يزيد شكوك العرب فى نوايا إسرائيل . وكان الأفضل أن تتجه إسرائيل مباشرة إلى العرب من غير واسطة أمريكية . بيد أن هذا « الأفضل » ممتنع على إسرائيل بسبب طرحها معادلة صعبة وهى المواءمة بين التسليح للمحافظة على أمنها وبين رفع مستوى المعيشة . والصعوبة

تـكمن فى أن هذه المواءمة ليست ممـكنة ، بل من شأنها أن تسبب أزمات اقتصادية . وليس من سبيل إلى الخروج من هذه الأزمات سوى التخلى عن التسليح ، أى التخلى عن الربط العضوى بين التسليح والأمن .

وثمة فريق آخر يؤيد سياسة الخطوة خطوة بدعوى أنها قد أحدثت تغيراً جذرياً فى منطقة الشرق الأوسط بعد ربع قرن من الصراعات والحروب . فقبل هذه السياسة لم يكن لدى كل من العرب وإسرائيل سوى لفظة « لا » . وإسرائيل تقول « لا عودة إلى الحدود من غير سلام ، ولا سلام من غير اتفاق » . والعرب يقولون : لا اتفاق ولا اعتراف ولا سلام » على حد ما جاء فى مقررات مؤتمر الخرطوم ١٩٦٧ . أما بعد هذه السياسة فلم يعد ثمة مجال للمتطرفين، فالمجال كله للمعتدلين . ولم يعد ثمة مبرر لوصف دولة عربية بأنها رجعية أو تقدمية . فالدول العربية التقدميه تقترب اليوم من أمريكا ، وبذلك يسقط الشعار القائل بأن الثورية تعنى معاداة أمريكا . بل إن أمريكا اليوم توضع ثقة وتأثير فى معظم أنحاء العالم العربى . وهذا من شأنه أن يدعم سبل السلام . وفى رأى سفران أن مايحدث فى مصر الآن يؤيد هذا التحليل . فقد أعيد فتح قناة السويس، وأعيد بناء مدن القناة . ولـكن ماهو أهم من ذلك مايجرى فى مجال الثقافة . فالمثقفون المصريون منشغلون بطرح

قضايا مصرية لم تثر منذ عشرين عاماً . ولا يبقى بعد ذلك سوى طرح جديد للصراع المصرى الإسرائيلى . ومع ذلك فثمة إرهاصات لهذا الصرح الجديد ، وهى نقد الناصرية إلى حد تدميرها . فمن شأن هذا التدمير أن يلقى ظلالا من الشك حول الصراع ضد إسرائيل ، وبذلك يكون الرأى العام مستعدا لقبول وجهات نظر جديدة وسياسات جديدة خاصة وأن نقد الناصرية يتناول حرب ١٩٦٧ .

وفكرة طرح جديد للصراع المصرى الإسرائيلى هى فكرة تسيطر على نفر من يهود أمريكا . ويرى هذا النفر أن هذه الفكرة لن تتحقق إلا بالاتصال المباشر بين المثقفين المصريين والمثقفين من يهود أمريكا . وكان رأيى أن إمكان تحقيق مثل هذا الاتصال المباشر هو أمر محال . ذلك أن الصراع فى الشرق الأوسط يدور على قضيتين هما إعادة الحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى وإعادة الأراضى العربية المحتلة . وهاتان القضيتان مرتبطتان ارتباطاً عضوياً بحيث لا يمكن تناول أحدهما بمعزل عن الأخر لأن احتلال جزء من الأراضى العربية هو نتيجة وليس سبباً لسلب الحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى . ولهذا فإن محاولة الانفراد بالتعامل مع المثقفين المصريين وكأن القضيتين منفصلتين مقضى عليها بالفشل . ثم إن الحضارة العربية ، وليست المصرية ، هى التى تمثلت للشعب حضارات سبقتها ثم تمثلتها حضارات من بعدها . ولهذا فإن

الإنتلجنسيا المصرية لا تستطيع تجاهل هويتها العربية ذات اللون المصرى .

وقد قيل لى رداً على ذلك أنه ليس فى الامكان إقامة شعائر الحوار بين المثقفين العرب ويهود أمريكا بدعوى أن العرب فى حالة خلاف دائم ، وهذا هو تاريخهم ، بل بدعوى أن الصراع الحقيقى فى المنطقة ليس بين العرب وإسرائيل وإنما بين العرب والعرب ، وأن هذا الصراع محكوم بعوامل عربية ثلاثة : المحافظة على التوازن بين التغيرات الحادثة فى الدول العربية ، وهدم الاستقرار الداخلى ، وطموح القيادات العربية فى السيطرة والهيمنة على المنطقة . أما إسرائيل والقوى الكبرى فلا تؤدى إلا دوراً ثانوياً فى الصراع العربى العربى .

وكان رأيى أن هذا الصراع ، من حيث الشكل ، يبدو عربيا ، ولكن من حيث « المضمون » فهو ليس كذلك ، ذلك أن العالم العربى ليس نسيج وحده فى تاريخه وتطوره إلى القوانين العلمية التى تحكم الصراع الاجتماعى فى أى مكان وزمان . ومضمون هذا الصراع يدور على تحرير الإنسان من استغلال الإنسان . وبما أن العالم العربى يموج بظواهر استغلالية فلا بد له من معاناة كل ما يترتب على هذا الطابع الاستغلالى من نتائج اجتماعية تبدو فى ظاهرها أن الصراع هو الطابع

الأبدى الدائم للعالم العربى . وليس هذا بالصحيح إلا إذا تجـاهلنا « مضمون » الصراع .

والالتفات إلى مضمون الصراع يلزم منه الالتفات إلى دور كل من القوتين العظميين باعتبار أن كلا منهما ينطوى فى سياسته تجـاه العالم العربى على الانحياز نحو مضمون اجتماعى معين .

والسؤال إذن : ما هو النموذج المختار لـكل من القوتين العظميين فى تناول أزمة الشرق الأوسط ؟

فى رأى نفر من يهود أمريكا أن ثمة نماذج خمسة مطروحة للاختيار :

١ـ انسحاب القوتين العظميين من منطقة الشرق الأوسط .

٢ـ المحافظة على التنافس المحـكوم منهما .

٣ ـ تقسيم المنطقة .

٤ـ تحقيق الإدارة المشتركة للمنطقة .

٥ـ استبعاد إحدى القوتين للأخرى .

ويستبعد هذا النفر من المفكرين النموذج الأول والخامس لأن كلا منهما غير ممكن التحقيق على الأقل فى المستقبل القريب ـ يبقى ثلاثة .

النموذج الثالث مرغوب ، فى الأغلب ، من الاتحاد السوفيتى ولكن

مع توفر شرطين ، الشرط الأول أن تكون مصر ضمن منطقة نفوذه ، والشرط الثانى أن يكون نظام مصر الاجتماعى على نمط الديمقراطيات الشعبية . ومن هذه الزاوية فإن هذا النموذج مرفوض من قبل أمريكا لأنه يعنى عودة النفوذ السوفيتى إلى مصر . وهو مرفوض كذلك من قبل مصر لأنه يمنعها من المناورة وحرية الحركة ، ويحرمها من زعامة العالم العربى .

والنموذج الرابع – على حد زعمهم – مرفوض من قبل فريق من السوفيت لأنه يمنع الاتحاد السوفيتى من استثمار الصراع العربى الاسرائيلى لنشر نفوذه . ولكنه مقبول من فريق آخر لأن استمرار هذا الصراع قد يؤدى إلى المجابهة العسكرية بين القوتين ، وإلى تدهور الوفاق الدولى ، وإلى فقدان الاتحاد السوفيتى نفوذه فى المنطقة . والنموذج مقبول من فريق فى أمريكا بدعوى أن السلام فى المنطقة لن يتحقق إلا بمشاركة الاتحاد السوفيتى ، وبالتالى فإن هذه المشاركة لا بد وأن تؤدى إلى الالتزام بنموذج الادارة المشتركة . ولكن النموذج مرفوض من قبل مصر لأنه يحد من المناورة التى تمارسها على القوتين ، ويهدد استقلالها وهى تحرص عليه .

أما النموذج الثانى فهو مقبول من كل من الاتحاد السوفيتى وأمريكا لأنه يسمح لكل طرف من زيادة نفوذه السياسى والعسكرى . ثم هو

بسمح بالإفادة من الايجابيات الـكامنة فى النموذج الرابع وهو تحقيق الادارة المشتركة . ومن ثم فإن النموذج الثانى هو أفضل النماذج المطلوبة لحل الصراع العربى الاسرائيلى ..

ورؤية أمريكية أخرى :

وثمة نفر آخر من المفكرين يرى ، على الضد من الرأى السالف ، ضرورة حصر الصراع بين العرب واسرائيل بدعوى التشكك فى نوايا القوتين العظميين . ولـكنه يرى أن العقبة فى ذلك مردودة إلى أن كلا من الطرفين « اسرائيل والعرب » يجهل « هوية » الطرف الآخر . ومن هذه الزاوية فإن هذا النفر من المفكرين يؤيد سياسة الخطوة خطوة باعتبار أنها وسيلة مثلى لتقدم نحو السلام • ومع ذلك فان هذا التأييد لا يخلو من التخوف من أن تـكون هذه السياسة بديلا عن مواجهة قضية الصراع العربى الاسرائيلى كـكل • ولهذا يقترح هذا النفر من المفـكرين طرفا ثالثا يدخل كوسيط بأفـكار مبدعة • وهذا الطرف الثالث هو مجموعة من المحاورين العرب والاسرائيليين •

ومرة أخرى ابديت تشكـكا فى تنفيذ هذا الاقتراح ذلك أن هذا الحوار ليس من الممكن الا إذا كان من خلال رؤية مستقبلية تقوم على

ضرورة تجسيد « العلمانية » وهذه مسألة مرفوضة من قبل اسرائيل لأن أساسها دينى ، وهى بسبب هذا •

• ملحق الفلسفة والعلم •

الأساس الدينى تخطط لدفع دول أخرى إلى الأخذ بهذا الأساس بحيث تصبح المنطقة مجموعة من المجتمعات الريفية ذات الطابع العنصرى فينتفى بذلك سبب الصراع . وما هو حادث فى لبنان شاهد على صحة هذا المخطط .

يبقى بعد ذلك لقاء ممتع ومثير ولا يخلو من المفارقة مع فيلسوف أمريكا الصاعد ، نعوم تشومسكى . فقد كان يتحدث بنبرة حاسمة . فى رأيه أن منطقة الشرق تابعة بأكملها لأمريكا ، والاتحاد السوفيتى يعلم ذلك ويقبل ، وهو لهذا قبل طرد الخبراء بلا أدنى مقاومة . أما أمريكا فليس هذا هو أسلوبها ، ذلك أنها حين تدخل بلدا يصعب أخراجها .

وسألته : وماذا عن تسليح أمريكا لمصر ؟

أجاب : فى المرحلة الأولى يتم التسليح بين مصر وغرب أوربا

أوربا يعنى أمريكا . وفى المرحلة الثانية يتم التسليح مباشرة مع أمريكا .

— والغاية من هذا التسليح ؟

— حصول أمريكا على أموال البترول التى ضاعت منها بسبب حركات التأميم وحرب أكتوبر .

— وماذا عن النتيجة المحتومة من التسليح ؟

ـ حرب بين مصر واسرائيل .

ـ وهل تقبل أمريكا أن تشتعل الحرب بين عدوين بسلاح واحد هو السلاح الأمريكى ؟

ـ وماذا فى هذا ؟ فأمريكا . فى منطقة الشرق الأوسط ، هى التى تشعل حرب وهى التى تشعل حرب وهى التى تخمدها .

ـ وماذا عن رأيك فى الوسيلة المطلوبة لحل الصراع العربى الاسرائيلى ؟

جوابى عن سؤالك مطروح فى كتاب أصدرته فى سبتمبر ١٩٧٤ بعنوان « السلام فى الشرق الأوسط » . هناك نسخة منه .

وفى هذا الكتاب يرفض تشومسكى طرح قضية الصراع العربى الإسرائيلى على أساس قومى ، أى على أسس « حقوق اليهود » و « حقوق العرب » ، لأن المصالح القومية متناقضة . كما يرفض طرحها على أساس استخدام القوة والمطالبة بتحقيق الأمن . لأن الحرب لن تكون حاسمة ولكنه يطرح بديلا آخر وهو خلق حركة دولية تلتزم بالدعوة إلى الاخاء والتعاون والديمقراطية ،وهى قيم يسارية ، وفى إطار هذه الحركة اليسارية تنشأ جبهة يسارية بين الإسرائيليين والعرب مضمونها الاجتماعى لن يكون قوميا بل طبقيا . وهذه الجبهة ممكنة التحقيق. فاليسار الإسرائيلى ماثل بقوة ، ومنظمة فتح تدعو إلى تأسيس مجتمع ديمقراطى علمانى يضم اليهود والمسلمين والمسيحيين بلا تفرقة عنصرية .

وثمة حادث له دلالة اجتماعية وسياسية شاهدته وأنا فى طريقى إلى جامعة هارفارد ذات صباح ، فقد شاهدت مجموعة من الطلاب تتصدر مدخل الجامعة وتقوم بتوزيع منشور يستنكر الاعتداء على زنجى دون أن تتحرك سلطات الأمن ،ويتهم بعض أساتذة جامعة هار فارد بالترويج للتفرقة العنصرية ، ويهيب بالطلاب أن يشنوا حملة ضد أفكار هذا البعض : والمنشور ، من هذه الزاوية ، تجسيد لتيار يسارى يشق طريقه بصعوبة . وأنت تلمح هذه الصعوبة فى الملامح المعبرة عن « التمرد » دون الثورة فى المجتمع الأمريكى . تلمحه فى تشويه « مترو الانفاق » ،

وفى حالة الرعب المسيطرة على الشرطة ، وفى التخريب الذى يقوم به الزنوج ، وفى الحراسة الالكترونية للعمارات .

وفى طريق عودتى إلى الوطن كنت منشغلا بالتفكير فى مستقبل المجتمع الأمريكى ، والذى دفعنى إلى هذا الأنشغال ليس ما رأيته وسمعته ، ولكن ما قرأته فى الصحف ، وبالذات مقال عن رؤية كيسنجر لهذا المستقبل نشرته جريدة « نيويورك تيمز » اقبتس منه بعض الفقرات . يقول كيسنجر .

« أنا مفكر أكثر منى سياسى . وأنا كمؤرخ أعى هذه الحقيقة وهى أن كل حضارة لها نهاية . والتاريخ قصة تحكى محاولات فشلت، وتطلعات لم تتحقق أو تحققت على نمط مغاير لما هو متوقع . ومن ثم فأنا كمؤرخ ينبغى أن يلازم حياتى أحساس بضرورة التراجيديا . أما انا كسياسى فينبغى أن يلازم أفعالى مسلمة تقوم على أن المشكلات لابد أن يكون لها حلول » .

وحين سئل عما إذا كان بالفعل مكتئبا لاضمحلال العالم الحر قال :

« هذا حق إلى حد ما . . فحين نلتفت حولنا اليوم نرى أن الإيديولوجيا الماركسية والأفكار المضادة لقيمنا تزداد قوة فى بلاد عديدة ، ومن ثم فنحن نواجه هذا السؤال :

« ما هى دلالة أمريكا لدى الدول الأخرى ؟ »

modelling the brain is called forth by the desire to eliminate exhausting mechanical operations which only waste the brain and bring no creative joy. Thus, cybernetics will create millions of new writers, artists, scientists and philosophers. In one word, we can say cybernetics will reveal what is inherent in the human mind; creativity "*intellectual originality*", as Norbert Wiener says in his dook "The Human Use of Human Beings".

Now, one has to ask :

What is the root of this scientific myth which is called intelligence ?

It is of socio-economic nature, that is to say, of the nature of class societies. Intelligence tests are an outcome of these class societies. So, to get rid of this scientific myth, social and technological revolutions are a must. Through social revolutions we are convinced more and more of the equality of human beings. And if technological revolutions cope with the social revolutions, incarnation of equality can be realized. In this case, all human beings will be creative. I may be accused of propagating another scientific myth. But a hasty look about cybernetics is a proof against this accusation. It is, indeed, beyond question, that the future of technology is tied up above all with cybernetics For several years, scientists specialising in cybernetics have been discussing the potentialities of the future technology and the prospects for its interdependence with man. The outcome of these discussions is that human mind is not a calculating machine, or a memorizing machine, but is capable of being creative. So, the task of cybernetics is not supposed to duplicate talent genius, but to bring about the best possible conditions for opening up these faculties of man The task of

iates between intelligence and mind. My own point of view is that "intelligence" is a non scientific term, whether we define it as the ability of adapting behaviour to circumstances, or as the ability of formulating new relations. The first definition means that human behaviour is passive, and that human being is an adaptive creature, whereas he is not because he surpasses the environment through changing it and that is why we prefer to consider the human being as a non adaptive being.

As for the second definition, intelligence does not differ from mind as long as formulating new relations is an essential function of mind. And in this case we commit a fatal mistake against human beings when we say that one is more intelligent than the other. Life history of the so-called genius confirms this statement. Take Einstein, for example. Nothing in Einstein's early history suggests dormant genius. Quite the contrary. The one feature of his childhood about which there appears no doubt is the lateness with which he learned to speak. It is said, and what is said is true, that a good deal of his genius lay in the imagination which gave him courage to challenge accepted axioms and beliefs, that is to say, accepted scientific relations.

What about science ?

It is needless to say that scientific knowledge is in evolution and this is due to the dialectical relation between the subject and the object. Mere perception of the objects never operates alone; we only formulate scientific knowledge when we add something to perception. And what is added is precisely an ensemble of logico-mathematical framework which surpasses the perceived objects.

Thus reflection is one and the same whether it is practised in philosophy or art or science. It is not a mere reproduction of reality, but a creation of reality. Consequently, creative activity is not only essential to art, but to all fields of human knowledge. And this means that the human mind is, by its very nature, creative.

Now, a question should be raised :

Why do we consider a creative minded person as a rare phenomenon, and refer to him as being genius ?

It is owing to a scientific myth that different-

presents a kind of reality which is *reflected* in the mind thanks to two categories that are indispensable for our act of creativity, that is to say, the category of *relation* and the category of *transcendence*.

Here, a question arises :

What is meant by reflection within the scope of these two categories ?

Reflection is not receptive or passive but active, in the sense that it enables man to surpass what is conventional. But this surpassing is performed in a humanized way. In this sense, human mind subjectivies what is objective and objectivies what is subjective. And in this sense, I interpret Protagoras' statement, "Man is the measure of everything". Here, Protagoras said it as a philosopher, but what about artists ? The same. Tolstoi, in the proofs of 24th March, 1889, confirmed this statement. He says, "What the artist says will deserve the name of art only if he sees, understands, and feels something which no one else has ever seen, understood, or felt, but at the same time, it must be something which is necessary for the whole mankind to see, understand and feel".

HUMAN MIND
&
ARTISTIC CREATIVITY*

This paper is presented to show to what extent human mind is capable of creative activity through an investigation of artistic creativity.

It is usually said that creative activity is limited to artistic creativity. According to Freud the concept of unconscious psychic activity enables us to get the first glimpse into the nature of poetic creativeness. He conceived artistic creativity as a product of a regression to infantile modes of thought or experience, and therefore he had assigned a special role to art as the product of a singular being capable of remaining in touch with his earliest period of life and employing those early experiences in his art. Judging from the model of the study of Leonardo, Freud concludes that the artist produces his major works out of contact between a precipitating experience and a memory of childhood. In this way, the artist creates a new synthesis, and this synthesis, in my own opinion, re-

---

* Presented at the "International Week of Philosophy of Art", Argostolion Cephalonia, September, 1976.

given the chance to come out in the open they become a powerful reserve force of the counter-revolution.

The second obstacle is the refusal of secularization which is one of the main features, though not the only one, of socialism. This refusal is due to the absence of the renaissance period, that is, the liberation of reason from any other authority except itself. That is why it is not sufficient, for building socialism, to change only the infra-structure. It should be noted that a change in the superstructure is a must. And this change could not be realized automatically with the change of infra-structure. That is why cultural revolution is part of the general pattern of the transition period to socialism. This revolution is characterized by two features, liberation of reason and commitment of reason to social progress. And this could not be practised without the role of the intelligenstia in cooperation with the exploited classes, since in the final analysis it is upon man that socialism depends. Without this, socialist ideas would be vague. As a result of this vagueness a catastrophe is being faced, that is, building a society with a mixture of capitalist and socialist methods. In other words, building a socialist economy with foreign capital from capitalist countries, is sure to lead to sharp clashes between the capitalists and the working masses.

nature of the relationship between the authority in power and the Communist parties. This nature proves that legality of the Communist parties is not an easy task. But as long as the Communist ideas are essential in propagating the socialist ideas, and as long as the Socialist culture is not possible without Socialist thinkers, the second question, concerning the obstacles against the realization of Arab socialist societies, is a must.

Two important obstacles have to be mentioned.

The first obstacle is the remnants of the reactionary power : the exploiter classes especially in the rural areas, the bureaucratic elements in the machinery of the government, the reactionary clergy within the religious institutions. All these powers are not liquidated and try to restore their influence and past priviledges. That is why it is easy to find, in the so-called Arab socialist regimes, hundreds of people occupying key posts and paying lip service to socialism while secretly sneering at it and sabotaging its construction. Since there is a lot of such people, they create a barrier in the road to socialism, and

in Iraq. The revolution which overthrew the Iraqi monarchy on July 14, 1958, opened a new era for the Communist party. Many of its members were released from prisons in September 1958 and the party took full advantage of the emotion-charged attitude of Kassem's regime which denounced the prerevolutionary past. The party operated openly through front organization and took the lead in rallying all anti-imperialist and anti-feudal forces in a united national front. But this high point reached by the Communist party did not last for a long time. On February 8, 1963 the Baath, supported by the army, staged a coup and an anti-Communist repression set in. Even the second coup executed by the General Abdul Salam Aref on November 18, 1963, did not change the anti-Communist posture. The same attitude was followed by his brother, Abdul Rahman Aref, who succeeded to Presidency upon Abdul Salam's death in a helicopter accident. But with the overthrow of Abdul Rahman by the Baath on July 17, 1968 the relation between the Communist party and Baath evolved from repression to dialogue, and from dialogue to cooperation in May 1973 for the purpose of setting up a national patriotic front.

These three models, that is, the Egyptian, the Syrian and the Iraq, are an illustration of the true

General Afif Bizri, as chief of staff in August of 1957. But it should be pointed out that the Communist party was not the only loser but also the other parties including the Baath owing to the dissolution of all political parties.

The third stage began when Syria withdrew from its union with Egypt in September 1961. Authority in power was dominated by conservatives of the pre-union era, and reluctant to begin licensing political parties. Thus the Communist party was not permitted to resume its activities.

The fourth stage was a hopeful one because of the coup of February 23, 1966 which brought to power the left wing group under the leadership of Salah Jadid. This wing preached "Scientific socialism" appointed a Communist to a cabinet post and permitted the Communist newspaper, "Sawt al-Shaab" to be published.

Concerning Iraq Communist party it should be noted, at the beginning, that its influence has been greater being well organized and capable of strong action. Even in those darkest days of reactionary regime, the Nuri era, in 1947—1949 the communist movement went on, consolidating the national forces

party under Mustapha Agha. created complications. In July, 11 Maoists were arrested. A second repressive measure was reported in October 1966 after an article that appeared in the Cairo journal Al-Talia (Vanguard), edited by Lutfi el Kholy. The article was critical of Egypt's National Charter of 1962. Through these measures and others it was not easy for the communists to play a positive role in creating socialist culture that was necessary for establishing a socialist society.

As for the Syrian Communist party, it passed through four stages.

The first stage took place in 1955-57 when the Baath and the Communist party formed tactical alliances against the right wing ideological groups, such as the Syrian Social Nationalist party and the Moslem Brothers, and set the general tone of foreign policy by stressing the popular themes of Pan-Arabism, defiance of the West, and friendship with the anti-Zionist oriented Soviet Union and East European countries.

The second stage was a catastrophe for this alliance owing to the union between Egypt and Syria proclaimed in February 1958. It is well known that this union was due to the fear of a Communist takeover with the appointment of the Communist,

By the time of the revolution of July 1952, two groups were in existence, the "DMNL" and the Egyptian Communist party. Initially, the "DMNL" supported the Free Officers' revolution while other communist groups opposed it. After an early period of tolerance, by the end of 1952, the revolution applied severe measures against the Communists. Even when the Soviet-Egyptian arms deal in 1955 and the gradual rapprochment between Cairo and Moscow were realized the revolution continued its strict repressive policy. It is well known that Nasser insisted on differentiating between his regime's foreign policy and his treatment of local Communists. The position of the Egyptian Communist movement deteriorated further with the launching of the only licensed political organization in the United Arab Republic, the Arab Socialist Union in 1963. On April 25, 1965, the Communist party pronounced its dissolution and accepted to cooperate with the government as individuals by joining the ranks of the regime's single organization, the "ASU". It is said, at that time, that this decision was a gamble on the assumption that the regime would absorb them without fanfare, and the danger of their infiltration would be negligible because of the tight security system prevailing in the U.A.R. Due to the fear of the validity of this assumption, a pro-Peking group, the Arab Communist

Concerning the first question, the position of the Communist parties in Egypt, Syria and Iraq could give a satisfactory answer.

The Egyptian Communist movement was, since its inception in 1920, torn by inner strife which resulted in the emergence of a number of competing factions, especially during and after World War II. Among the factions were "Iskra", the "EMNL" (Egypt Movement of National Liberation), "Tahreer al-Shaab" (People's Liberation), "Al-Talia" (The Vanguard), "the Marxist League" and "Al-Fagr al-Gadid" (The New Dawn). Even after "Iskra" and "EMNL", the two biggest groups, had merged with "Al-Talia" into a larger organization called "DMNL" (Democratic Movement of National Liberation) in 1947, several smaller groups remained apart and in opposition to the main body. Moreover, these groups had large non-Egyptian minority elements. Thus, factionalism, foreign character of many members, and lack of a firm base either among the working class or the peasants rendered the Communist movement as a whole rather weak in comparison with such native political groupings as the Wafd party and the Moslem Brothers. Furthermore, communism was outlawed and communists were persecuted and put in jail.

place against the background of the increasing sharp contrast between the neo-colonialist strategy of a more desperate imperialism and the striking advances in the socialist world with its growing positive support to all countries struggling for complete liberation from imperialism. All this is making a strong ideological impact on Arab national leaders, so that former political concepts are now being abandoned in favour of a more positive approach to scientific socialism.

Second, Arab experience of colonial rule, and the political and economic exploitation associated with this experience, have provided a fertile ground for Marx's ideas on "exploitation", and consequently a bad reputation of the capitalist system.

Third, the Russian and Chinese revolutions and the successes achieved by these countries led to the popularity of Marxist ideas in the Arab world.

Given the reasons mentioned above, two questions are to be raised.

What is the position and the role of Arab Marxists in the social policy ?

What are the obstacles against the realization of Arab socialist societies ?

THE SOCIALIST ROAD IN THE ARAB WORLD

In the past half century, Arab leaders have been preoccupied with three main problems : political independence, socio-economic development and Arab unity. These problems have a good deal of intellectual reflection and a substantial volume of literature. In no area has this reflection gone further than in the search for an ideology for Arab economic and social development. Central of this research is the ideology of socialism.

Many Arab leaders have accepted socialism] as the ideology for economic and social development. For this reason, socialism in the Arab world, has been the subject of much discussion since the dawn of Arab independence. Inevitably, Marx's ideas recur frequently in those discussion for three reasons.

First, the changes in the Arab world have taken

---

* Presented at the 1st EASRG Conference on "Social Policy in Arab Countries", Malta, November, 1976.

trend deepens the exploitation of the capitalist camp, and thus preserves the contradiction that should be excluded. The second trend suggests that there is a congenital defect in the Arabs, and this is a non-cientific outlook.

As for the third trend, it is accepted to some extent because it faces the social problems and not the social revolution.

To conclude, oil will be a civilizational challenge unless it is related to the socialist revolution, the distinguished feature of our epoch.

But, a condition is needed for finding out a synthesis, that is consciousness. This is the historic responsibility of the revolutionary intelligentsia in the Arab World. Its principal task is to convince the Arab peoples of this organic relation between oil and the social revolution.

To what extent did the Arab intelligentsia succeed in fulfilling this task ?

In a seminar held in 1974 in Kuwait three trends were expounded as ideal means of using the surplus-value resulting from producing oil.

The first trend suggests to use this surplus-value in western countries and not in Arab countries as they are underdeveloped.

The second trend suggests to put the surplus-value in the hands of the international organizations to avoid the dangers of being captured by the western countries, and of the defects of the Arab backwardness of economic development.

The third trend emphasizes the national development concerning the use of the surplus-value.

I am against the first two trends. The first

But, is oil able to surpass this function to a new one which tends to perform a radical change of the Arab World ?

Of course, this is possible on condition that we should not separate between oil and the socialist revolution. But this condition is not possible unless we isolate the Arab reactionary power, because this power is a great obstacle against changing oil as a means of production into a productive force, by exporting it as a raw material to the imperialist countries.

The decisive result is the progress of the West and the backwardness of the Arabs. Thus, there is a dialectical relation between progress and backwardness in a sense that backwardness is an outcome of its contradiction ; progress. This contradiction lies between two systems : the Western system and the Arab system. It is needless to say that this contradiction should be excluded, but not according to the laws of formal logic, that is by refusing completely the western system. If the formal logic is adopted, the Arabs will be left behind. Instead, dialectical logic should be used for the exclusion of the mentioned contradiction, by finding out a synthesis.

religion and politics. He declares that Al-Khilafa is not a religious post, and it does not replace the Prophet. He also declares that the notion of Al-Khilafa is working for the benefit of the kings and against the interests of the moslems. Owing to these secular ideas Razik was dismissed from his post.

Bishop Haddad's main idea is the separation between the absolute and the relative. Due to this daring idea Bishop Haddad was ordered by the religious authorities to stop preaching.

Thus, the civilizational challenge that faces the Arab city is this: to be secular, then choose either to be secular capitalist or secular socialist.

Oil, as a political weapon, is a proof of this civilizational challenge, because it was not used, during October War, against the socialist camp, in other words, against the secular socialist city, but against the secular capitalist city. But America blackmailed this challenge by proclaiming that the countries producing oil are using it against the welfare of the people all over the world, and by threatening these countries of being occupied.

Consequently, oil is a means of proving the exploiting feature of the capitalist regime.

for what he does with it. Secularization is man turning his attention away' from worlds beyond and toward this world and this time (saeculum = this present age). It is what Dietrich Bonhoeffer in 1944 called "man's coming of age". In other words, we can say that secularization is the separation between the absolute and the relative.

But, in my own point of view, secularization is the minimum of the modern age, while the social content is the maximum. That is why, the modern city is not only a secular city, but a secular either in a capitalist way or in a socialist way. In other words, it is techno-ideological city.

What about the Arab city?

It is not secular. Secular ideas were expounded beginning from the 1920's, but they didn't form a social trend. We could mention two of the most famous Arab thinkers who tried to systematize secularization, I mean, Sheikh Ali Abd al-Razik of Cairo (in his book "al-Islam wa usul al-Hukm" published in 1925 and Bishop Haddad of Lebanon in his articles published in 1974 in a Lebanese journal "AFAK".

Razik's main idea is the separation between

discussing this issue, because the main issue in any epoch can't be repeated, otherwise, the movement of history is circular, and this kind of movement is against evolution, because history is a living being in constant change. Moreover, the movement of history does not go in a straight line, otherwise, it is mechanical and void of contradictions which are essential for any evolution. Therefore, the movement of history is spiral in the sense that it includes two processes; regression and progression. Thanks to this movement, we could solve the paradox of the conciliation between authenticity and modernization. It is not a matter of addition, but a matter of multiplication because the result differs, qualitatively and not quantitatively, from the two components, that is, authenticity and modernization.

In this sense, we could find out the main issue of our epoch, that is the social revolution, or to be accurate, the socialist revolution.

However, the socialist revolution is imopssible without the spirit of "secularization".

What is secularization ?

It is the defatalization of history, the discovery by man that he has been left with the world on his hands, that he can no longer blame fortune

And this should be the main idea of what is called as "authenticity and modernization".

One of the main obstacles against the realization of this main idea is the slogan which is raised by the Arab reactionary power and polarized in these words "The anathema of exported ideas". This is, indeed, a paradox which was absent in the past when the Islamic Civilization began to spread all over the world. The Arabs were open to the science of the Pagan Greek Civilization. It happened that a few statements were raised against the use of logic, but they did not have any positive effect. On the contrary, moslem theology was fruitful when it was open to the main principles of Aristotle's philosophy.

Here, a question is to be raised :

What is the justification of this openness of the Islamic System towards the Pagan System ?

It is the modernization of the Islamic System to prove its consistency with reason and science. That is why the great moslem thinkers were involved in trying to conciliate faith with reason, in other words, religion with philosophy.

On the contrary, our Arab thinkers, to-day, commit a fatal mistake when they are engaged into

the obstacles against the development of the Arab civilization could be surpassed through a radical change of the socio-economic structure and through modernization of the intellectual values. This means that the Arab culture of the past days *should be* modernized. This "should be" is in opposition to what is going on. And what is going on is included into either of the two mentioned contradictory trends, and both are wrong. The statement concludes that the right trend is that which synthesizes both trends without excluding one of them, and this synthesis could be realized through a surpassing outlook.

But, what is the nature of this surpassing outlook?

It is a scientific and rational outlook which is influenced by our techno-scientific epoch, so the statement says.

In my own view, this statement is apparently a modern one, but in fact it is not because it is void of the social content that distinguishes our epoch, that is, the socio technico-scientific revolution. In other words, we can't speak of science or technology per se, but of science or technology that has to realize a certain purpose, and this purpose is, definitely, the realization of the social revolution or the socialist revolution as being opposed to the capitalist regime.

countries that are under the American influence began to revolt in a way that seemed to harm the American interests, not only in the Arab World, but also, in the Third World as far as it struggles for the development of an independent national economy.

These contradictions show that the use of oil as a political weapon reflects a world dimension in the Israeli—Arab conflict. On the other hand, the Arabs have to understand and estimate the social content of this dimension. as far as America and West Europe are considered as capitalist countries backing Israel, and as far as the Soviet Union and the socialist countries are supporting their just struggle.

A question is to be raised :

Where does the Arab civilization system lie ?

Actually, between the national trend which seems to be "sui-generis," surpassing the ideological conflict and preserving its authenticity, and a second trend that intends to be open to modernization. Many seminars were held in the Arab World dealing with these two trends, that is, authenticity and modernization.

One of these seminars was held in Kuwait (7-12 April, 1974) entitled "Crisis of civilizational development in the Arab World", issued a statement that

The relation between oil and civilization is a kind of challenge, that means a dialectical relation which implies contradiction that should be excluded.

Two questions are to be raised :

What is this contradiction ?

How could it be excluded ?

Contradiction is either in one system, or among many systems. The first one is intrinsic, the second is extrinsic.

Concerning the topic of my paper, there is an extrinsic contradiction between the Arab System and the Israeli-American System as a result of using oil, in the October War, as a political weapon.

On the 17th of October 1973 Arab ministers of oil held a meeting where they agreed to lessen the production of oil and raise its price, as a threat to force Israel to withdraw from the occupied territories and recognize the legal rights of the Palestinians.

Economically, West Europe was badly hurt by the Arab regulations and the same with America but on a political basis due to the contradictions that aroused between America and West Europe on pretence that America handled the October war without consulting N.A.T.O. Moreover, some of the Arab

OIL

and

The Future Of Arab Civilization

Definition of terms is essential at the beginning of any scientific research. Thus the two terms included in my paper have to be defined ; that is, oil and civilization.

First, civilization is a techno-ideological system resulting from the interaction between man and environment.

Any living system, by its very nature, has to be consistent with itself; consequently it tends to preserve its "identity". But, this preservation is not stable, it is dynamic due to the "evolution" which is immanent in civilization as far as it resembles the living creature. Out of the interaction between identity and evolution results a third feature which is the tendency of the living system to be closed and open at the same time.

Second, oil is a means of production, but it turns into a productive force to fulfil the purpose which is determined by the state of the civilizational system, that is, its being closed or open.

---

* Presented at the 30 International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Mexico, August,1976

is the knowledge through the cause, this means, the concept of chance is in contradiction with the law of non contradiction.

Here, a question arises :

Could Aristotle avoid this contradiction ?

The answer is in the negative because Aristotle is satisfied only with formal logic.

Here, a question arises:

To what reality is the chance appropriate ?

The answer, without any hesitation, to the contingent and not to the necessary. And what is contingent cannot exclude the possibility of its contradictory. But contradiction is refused by reason according to the fundamental law of reason and reality namely, law of non contradiction.

Nevertheless, contingency is real phenomenon according to Aristotle. Consequently human being, being contingent, should be a contradictory being, and being rational implies necessarily being irrational. And this irrationality is confined to the will, which in this case, should be considered as the incidental cause. Moreover, the actions, designated to the will, are related to the future and not to the past. According to Aristotle, propositions, related to the future, are neither true nor false, consequently they are excluded from the field of science, which is confined to what is neceesary and not to what is contingent, to what is permanent and not to what in a flux

To conclude, chance, as an incidental cause, is a contradictory term, because the scientific knowledge

for a feast. He would have gone to such and such a place for the purpose of getting the money, if he had known. He actually went there for another purpose, and it was only incidentally that he got his money by going there, and this was not due to the fact that he went there as a rule or necessarily, nor is the end effected (getting money) a cause present in himself — it belongs to the class of things that are intentional and the result of intelligent deliberation, it is when these conditions are satisfied that the man is said to have gone by chance.(1)

Thus, chance includes purpose, and in this case the inanimate things, the lower animal and the child, cannot do anything by chance because they are incapable of deliberate intention. And that is why Aristotle appropriates the chance to beings that are capable of moral actions. Therefore, chance is in the sphere of moral actions,(2) this means, it is conditioned by human will, and that it is characterized by being good or bad. Chance is good when the result is good, evil when the result is evil. From this point of view the greek word chance is translated into luck or fortune.

---

(1) 196^{b} 32-37, 196^{b} 38-42

(2) 196^{b} 2-3

most part. It is clearly of neither of these that chance is said to be the cause, nor can the "effect of chance" be identified with any of the things that come to pass by necessity and always or for the most part.(1)

"But as there is a third class of events besides these two events which all say are by chance— it is plain that there is such a thing as chance, for we know that things of this kind are due to chance and that things due to chance are of this kind."(2)

In "Metaphysics" Aristotle studies profoundly this third class which he calls accidental or incidental and counts it among the two previous classes. Hence chance is an incidental cause, and because it is a cause it involves incidental purpose.

Here, Aristotle gives a significant example to illustrate this correlation between chance and purpose:

"A man is engaged in collecting subscriptions

---

(1) 196b -5, 10-15

(2) Physics, II 3, 196b, 10-15

In the opening chapter of Book A "knowing universally" and "knowing through causes" are made to coincide. Thus, the higher and more general the causes known, the wiser a person is considered. And that is why ignorance is the ignorance of the cause. Men "wonder" when they see an effect but do not perceive its cause.

Now, the question is :

With which kind of cause is philosophy concerned?

As long as universal knowledge is concerned with form, so is knowledge through the cause. Being becomes determinate when it gets a "form", that means, an essence. The cause is limited to a certain being, and that is why the cause cannot pertain to Being qua Being. Hence, the causes are physical and not mental abstractions, they are physical principles of material things.

From these premises I proceed to the place of the concept of "chance" in Aristotle's philosophy.

According to Aristotle phenomena are divided into three categories : He says "Some things always come to pass in the same way and others for the

CHANCE IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY *

Aristotle tackles the problem of "chance" in three chapters of book II in "Physics", and in the chapter of "causes" in "Metaphysics". He says that no wise man, before him, tackled this problem on pretence that everything has a determinate cause, while chance is unlimited and indeterminate, and on pretence that any being, either animate or inanimate, has a cause for its being, either "soul" or "nature"

A question is to be raised :

What is Aristotle's point of view concerning this position of the wise men of his age ?

But this question itself raises another question : What is wisdom ?

According to Aristole, wisdom is considered to follow upon universal knowledge.

---

* Presented at the International Philosophy Conference, New York, April, 1976.

religion que je confesse est la même que la votre, celle qui consiste à reconnaître Dieu et Sa loi-celle d'aimer son prochain et de faire à autrui ce qu'on voudrait qu'on vous fit. Je crois que tous les vrais principes religieux découlent de celui là et sont les mêmes pour les juifs, comme pour les Brahmans, Bouddistes, Chrétiens et Mahométans. Je crois que plus les religions se remplissent de dogmes, de prescriptions, de miracles, de superstitions, plus elles désunissent les hommes et même produisent l'inimitié, et plus au contraire elles se simplifient et s'épurent, plus elles atteignent le but idéal de l'humanité — l'union de tous ; c'est pourquoi votre lettre m'a été très agréable et je voudrais rester en communication avec vous.

Que pensez-vous de la doctrine du Bab de Bah-Ullah, et de ses adhérents ?

Recevez, cher Mufti Mahamed Abdou, l'assurance de la sympathie de votre ami.

Léon Tolostoi
1904, 12 Mai

This, and verily our hearts are in expectant desire of what shall come anew from your pen in the future of your life-may God prolong its extent and preserve your strength and may He open the doors of man's hearts to understand what you say, and may he urge their souls to imitate what you do. And salutations.

(Signed)
The Mufti of Egypt
Mohammed Abdou

Should the Philosoper do me the honour to write he will be pleased to do so in French the only European language known to me.

(Signed) M.

Cher ami,

J'ai reçu votre bonne et trop louangeuse lettre et je m'empresse d'y répondre en vous assurant du grand plaisir qu'elle m'a procurée en me mettant en communication avec un homme éclairé quoique d'une autre croyance, que celle dans laquelle je suis né et fus élevé, mais de la même religion, car les croyances sont différentes et il y en a plusieures, mais il n'y a qu'une seul religion ; la vraie. J'espère ne pas me tromper en supposant, d'après votre lettre, que la

You have cast a glance on religion which has shattered the illusions of distorted traditions, and by this you have arrived at the fundamental truth of the Divine Unity.

You have raised your voice calling men to that where to God has guided you, and have gone before them in practice. And as by your words you have guided their intellects so by your deeds you have stirred up in them firm resolves and great aims. As your ideas were a light to bring back those who had gone astray so was your example in action a model to be imitated by searchers for truth.

And as your existence has been a reprimand from God to the rich so has it been a succour held out by Him to the poor. Verily the highest glory you have reached, the most sublime reward you have received for your labours in advice and teaching, is what they have called excommunication and interdict.

It was nothing-what you incurred from the heads of religion-nothing but a confession declaring to the world that you were not among those who had gone astray. Give praise to God that they have cut themselves off from you by their words as you also had abandoned them in their creeds and in their deeds.

Translation

Ain Shams
near Cairo
Egypt
April 8. 1904

To the illustrious Philosopher Leo Tolstoi,
Although I have not the pleasure of being personally acquainted with you I am not without knowledge of your spirit ; the light of your thoughts has shone upon us and in our skies the suns of your ideas have risen, making a bond of friendship between the minds of the intelligent here and your mind.

God has guided you to the knowledge of the mystery of that inborn essential nature according to which He formed Man, and He has shown you the end towards which He has directed the human race. And you have grasped this, that man has been planted in this present existence that he may be watered by knowledge and that he may bear fruit by labour, which may be a weariness of body bringing repose to his mind, and a lasting effort through which his race may be elevated.

You have perceived the misery which has befallen men when they have turned away from the law of their nature, and have employed those powers, given to them to obtain happiness, in a way which has disturbed their repose and destroyed their peace.

تدعو الناس إلى ما هـداك الله إليه وتقدمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه . فكما كنت بقولك هادياً للعقول كنت بعملك حاثاً للعزائم والهمم . وكلما كانت آراؤك ضياء يهتدى به الضالون كان مثالك فى العمل إماماً يقتدى به المسترشدون . وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنيـاء كان مدداً من عنايته للفقراء وإن أرفع مجد بلغته وأعظم جزاء نلته على متاعبك فى النصح والإرشاد هو هـذا الذى سموه بالحرمان والإبعاد . فليس ما كان إليك من رؤساء الدين سوى اعـــتراف منهم أعلنوه للناس بأنك لست من القوم الضالين . فاحمد الله على أن فارقوك بأقوالهم كما كنت فارقتهم فى عقائدهم وأعمالهم ، هـذا وإن نفوسنا لشيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك فيما تستقبل من أيام عمرك . وإنا لنسأل الله أن يمد فى حياتك ويحفظ عليك قولك ويفتح أبواب القلوب لفهم ما تقول ويسوق الناس إلى الاهتداء بك فيما تعمل والسلام م؟

مفتى الديار المصرية

محمد عبده

حاشية : إذا تفضل الحكيم بالجواب فليكن باللغة الفرنسوية فإنى لا أعرف من اللغات الأجنبية سواها

صورة فوتوغرافية لخطاب

محمد عبده إلى تولستوى

(متحف تولستوى بموسكو رقم ٢٠٤/٥)

عين شمس : ضواحى القاهرة فى ٨ أبريل ١٩٠٤

أيها الحكيم الجليل مسيو تولستوى

لم نحظ بمعرفة شخصك ولكننا لم نحرم التعارف بروحك ، سطع علينا نور من أفكارك . وأشرقت فى آفاقنا شموس من آرائك ألفت بين نفوس العقلاء ونفسك . هداك الله إلى معرفة سر الفطرة التى فطر الناس عليها ووقفك على الغاية التى هدى البشر إليها ، فأدركت أن الإنسان جاء إلى هـذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل ولأن تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه وسعياً يبقى ويرقى به جنسه ، وشعرت بالشقاء الذى نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة واستعملوا قواهم التى لم يمنحوها إلا ليسعدوا بها فيما كدر راحتهم وزعزع طمأنينتهم . نظرت نظرة فى الدين مزقت حجب التقاليد ووصلت بها إلى حقيقة التوحيد ورفعت صوتك

(June 29, 1906) telling him that "The good Mufti of Egypt, whose letter to you I forwarded two years ago, died on his way to Europe. He left no one with his all embracing charity of outlook to take his place, and continue his work-which was briefly, to do to his religion what you have done for the Christian religion–to clear it of the encumbrances of its misguided interpreters and of foolish dogma.".

Two important questions are to be raised :

1. Why did Tolstor's reply disappear in Egypt ?

2. Why didn't the Mufi answer Tolstoi's question ?

These two questions confirm what Malek Ben Nabi has said about the absence of the affirmative condition ; that means the absence of true renaissance which is the first step towards the liberation of man. And that is the dilemma of the people of the third world.

Lack of renaissance implies absence of critical thinking, and absence of critical thinking implies presence of taboos.

named S. C. Cockerell, sympathising Tolstoi's ideas. The Egyptian Mufti says, "The light of your thoughts has shown upon us and in our skies the suns of your ideas have risen, making a cord of friendship between the minds of the intelligent here and your mind."

"You have grasped that man has been planted in this present existence that he may be watered by knowledge and that he may bear fruit by labour, which may be a weariness of body bringing repose to his mind, and a lasting effort through which his race may be elevated."

"You have cast a glance on religion which has shattered the illusions of distorted traditions and by this you have arrived at the fundamental truth of the Divine Unity".

Unfortunately, nobody in Egypt knows about Tolstoi's reply. It happened, being in Moscow (1968-1969), I visited Tolstoi's Museum where I found out Tolstoi's reply (1904-12 May). At the end of his letter he asked the Mufti about Bahaism.

What could one expect ?

A reply from the Mufti, but I didn't find it. Instead I found a letter from Cockerell to Tolstoi

side world, that means, it is not separated from the ideological struggle between capitalism and socialism. Consequently, this forces this group of intelligentsia to state that secularization which is the spirit of modernisation, has a social content. In this case, one has to choose either capitalism or socialism. A citizen of a developing country involved in national liberation movement is inclined to choose socialism as a method of solving economic, political and social problems. But the dilemma, here, is that socialism, and especially scientific socialism is not satisfied with secularization but with secularism which can be defined as a way of living in which all appeals to anything beyond the horizon of human history are completely rejected.

The Algerian Moslem thinker, Malek Ben Nabi, in his book "Condition of renaissance" mentions two conditions; one negative, the other affirmative. He means by negative condition, destruction of the factor of deterioration and this is done by Mohamed Abdou (p. 122). But it was neglected by religious leaders. So the affirmative condition, which is the foundation of islamic society, is still confused.

As confirmation of such statement the following and interesting event is mentioned.

A letter was sent by Mohamed Abdou (April, 8, 1904) to Tolstoi, through one of Tolstoi's friends

is more deeply in works of art which are a people's most authentic expression of itself, it is sense of image and rythm, sense of symbol and beauty." With a rather emotional outburst, Senghor tells us that "we ought not to be neutral towards Negritude. We must be for Négritude with lucis passion.[1]

Certainly, these declarations by the chief apostle of Négritude are void of scientific outlook, and consequently they are not based upon reason, but upon a mythical vision. From this point of view, one feels alienated from modernisation as defined before. And that is the dilamma of Négritude as an ideology, and of every ideology which does not acclimatize itself to the modern spirit. And that is the dilemma of authenticity when it is separated from modernisation.

The second group is fascinated by western civilization and at the same time it is aware that rapid changes are taking place in their countries so that the traditional culture is being modified or coloured by the changing situation. And this changing situation is not separated from what is happening in the out-

---

(1) L. S. Senghor, Prose and Poetry (selected and translated by J. Reed & C. Wakes, Oxford/London 1956), p. 96 f.

ments they acquire in addition to special knowledge various social ideas which subsequently form their political credo.

Therefore, a critical position arises, concerning the nature of the social outlook of such intelligentsia. It is obviously noticed that they are divided into two antagonistic groups.

The first group realizes that modernisation has alienated it from the traditional cultural roots without giving it a satisfactory substitute. This realization has produced an increasing search for national culture to bring it into the picture of modern world.

This attempt to rediscover the cultural past shows itself in various ways such as "Négritude". This term was first coined by the poet Aimé Césaire from the West Indies. It has been elivated and given its philosophical content by another great poet, Leopold Sédar Senghor. "Négritude is not the defense of a skin or a colour. Négritude is the awareness, defense and development of African cultural values. Négritude is a myth. It is the awareness by a particular social group of people of its own situation in the world." He sees it in relation to political life : "It is democracy quickened by the sense of communion and brotherhood between men"; and in the cultural context, Négritude

Because secularization is that human process in our civilization by which human existence comes to be determined by the dimension of time and history.[1]

Therefore, secularization is the spirit of modernisation.

What about "authenticity"?

This term is often used in the developing countries of the third world, especially in Africa and Asia, because these countries, thanks to imperialism, were isolated from western civilization for at least three hundred years. So, when the national liberation movement began during the second world war with a policy of "decolonisation", it was accompanied by a policy of "de-westernisation". As Nkrumah puts it in his book "Neocolonialism, the Last Stage of Imperialism", "The methods of neocolonialists are subtle and varied. They operate not only in the economic field, but also in the political, religious, ideological and cultural spheres." (p. 239).

But at the same time the national intelligentsia, in a great measure, is shaped outside their countries. During their stay in foreign educational establish-

---

(1) Kenneth Cauthen, Science, Secularization and God, New York, 1969, p. 32.

But the French revolution failed to incarnate reason in society, owing to its adoption of liberation which refuses any social commitment. It was Karl Marx (1881 - 83) who later in the nineteenth century brought out the inevitable consequence of the French revolution when he stated his famous proposition, "Philosophers had only interpreted the world in various ways but the task was to change it."

The Russian revolution was the inevitable consequence of the French revolution. In other words, sovereignity of reason entails commitment of reason towards the change of society.

Commitment of reason implies necessarily secularization.[1]

Why?

---

(1) The English word "secular" derives from the latin word "saeculum". Basically, saeculm is one of the two latin words denoting "world". (The other mundus). The relation of the two words is a complex one. Sæculm is a time-word used frequently to translate the greek word "æon", which also means age or epoch. Mundus, on the other hand, is a space-word used most frequently to translate the Greek word cosmos, meaning the universe as the created order.

First step : Sovereignity of reason.

Second step : Commitment of reason.

These two steps indicate the spirit of "modernisation", owing to the historical development of western civilization. It is well known that the French revolution is a symbol of sovereignity of reason over what was called the ecclistial power of the church.

Descartes was the forerunner of the ideological basis of this revolution. His main theme was that wisdom is not a particular kind of knowledge, distinct from all others and accessible only to a few: "The whole sum of knowledge and science is but human wisdom, which remains always one and the same, no matter how various the subjects to which it is applied..."(1) In addition, the great "Encyclopédie des Sciences", published in twenty-eight volumes from 1751 to 1772 thanks largely to the labours of Diderot (1713–84) and D'Alembert (1717–83).

---

(1) Oeuvres de Descartes. Tome x, Paris, 1908, p. 360.

Authenticity & Modernization

in

The Third World*

In the third world traditional societies are disrupted, we can neither cry over that, nor ignore that this is a "fait accompli". There is no going back, and the only way is to go forward for better or for worse.

In this case the only question to be raised is the following :

How could it be for better ?

The answer of this question should be based up on the nature of the development of human civilization which could be confined to two specific steps :

---

* Presented at the XVII Pakistan Philosophical Congress, Lahore, Pakistan, October 1975.

Theology of secularity has been developed lately through Robinson's "Honest to God" (1963) and Harvey Cox's "The Secular City" (1065). Thus, theology, in this case, is reduced to anthropology.

In the end, these contemporary trends bring us close to Dietrich Bonhoeffer's thesis that man has come of age. [1]

---

1) Prisoner for God, New York, 1957, p. 121, 126, 145-49, 153-60, 162-64.

because it stands for a fetishism of empiricism and a denial of moral and human ideals. Consequently, de-ideologisation leads to de-humanisation of man.

Anyhow this theory of de-ideologisation is a decisive proof that man can never live without a certain "ism".

Hence a serious and overwhelming question arises :

What kind of "ism" should the twentieth century-man adopt ?

An open "ism" and not a closed one.

Is it possible ?

Yes, if man is considered as an end in himself and not as a means. That is to say, humanisation of man in which man can be himself. Certain contemporary philosophical and theolological trends are a good sign of the realization of this possibility. The Soviet philosopher M.B. Mitin states that there is not a single problem of the inner spiritual world of man which might not be the subject—or has not actually been—of a Marxist analysis, psychological, logical, social and moral.(1)

---

1) Philosophy in the Soviet Union : edited by Ervin Laszlo, Holland, 1967, p. 10.

realization of a specific historical project—namely, the experience, transformation, and organization of nature as the mere stuff of domination. As the project unfolds, it shapes the entire universe of discourse and action, intellectual and material culture. In the medium of technology, culture, politics, and the economy merge into an omnipresent system. Technological rationality has become political rationality." [1]

That is why the trend of de-ideologisation is based on technology on pretence that it is capable of coping with any contradictions in the realm of production, distribution and consumption. The old conflict between substructure and superstructure is overcome. In this sense technology is transformed into technicism.

One of the most significant defects of technicism is that it fails to see the genuine dialectics of the relations of production and productive forces because it admits only the determinative role of technology in isolation from the human component of the productive forces.

In other words, if de-ideologisation means technicism, then it implies an "ism" which is "pseudo-ism"

---

1) One Dimensional Man, Boston, 1966, p. XVI.

consciousness and this leads to the absence of faith in man.

To avoid such deviation one has to be close to human pattern of truth which is relative and not absolute. Absolute truth is never attained, but it is on the way ; we are living in time of change, not in eternity.

On the other hand, there is a recent tendency towards the abandonment of ideology through absolutization of technology which is known as "de-ideologisation".

The trend of de-ideologisation in the advanced industrial society has its champions in the U.S.A. and Western Europe. These include A. Schlesinger. W. Rostow and R. Aron, who deny the existence of any difference in principle between the modern capitalist and the modern socialist society on pretence that these societies come to mutual agreements in the economically vital spheres where big business and big science are in partnership. This trend is summed up in the key phrase of Marcuse's social critique : the trend towards technological rationality.

"As a technological universe, advanced industrial society is a political universe, the latest stage in the

tion to ideology as long as exclusivity of the claims to absolute truth presses towards totality, and thereby towards dictatorship, and thereby towards abolition of freedom. Therefore, ideology is not, and should not be, an end in itself but a means of liberation of man from alienation which means separation of the products of oneself from oneself.

That is why in the last thirty years a new method called ecumenical dialogue has been introduced. One of its main characteristics is that it concerns itself not with "ism" but with "de-ism". The following terms are being used: de-sacralisation, de-mythologisation, de-dogmatisation. But these terms are an outcome of the movement of secularization vs secularism. "Secularization implies a historical process, almost certainly irreversible, in which society and culture are delivered from tutelage of religious control and closed metaphysical world-views. Secularism, on the other hand, is the name for an ideology; a new closed world-view which functions very much like a new religion. Like any other "ism", it menaces the openness and freedom secularization has produced".

And if it happens that an ideology becomes an "ism", an absolute, a deviation is involved. Man sinks down into unconsciousness or, at least, loss of

to suit human purposes. From this angle I understand Marx's famous phrase in his "Theses on Feuerbach", "The philosophers have only interpreted the world, in various ways : the point, however, is to change it". Consequently, philosophy is linked with ideology, because any ideology, to quote Engels, influences history. Such an ideology is a key instrument to promote the social order, otherwise it will lack transcendce, and as a result, lose its essence.

On the other hand, transcendence pushes ideology to total knowledge. This totality transforms ideology into an absolute, an "ism". The "ism", by its very nature, abolishes contradictions because it presupposes simplification. In this way, ideology is dogmatised and stands not only against revolution but also against evolution. In this case, the "ism" has to be negated by a "de-ism". "De" does not mean mere negation of ideology, it means negation of ideology transformed into an "ism". If we are not aware of this meaning, an optical illusion leads us to negate ideology as a whole on pretence that ideology is an absolute which is untrue. So "re-ism" is implied into any "de-ism".

What does this means ?

It means that the "ism" perpetually changes and never disappears. Therefore, "de-ism" means opposi-

accepted that the observer is a part of that which he observes so that the scientist's picture of the universe resides, in part at least, in the mind of the scientist himself.

A similar process of de-objectification has gone in the domain of general religious thinking. A point has now been reached when theology is being forced to realize that it must make a large-scale leap similar to that which quantum physicists were forced to make. In this sense, it is claimed that the Ultimate, which we call God, cannot be an "object".

Thus the absolute object of the classical thinking in science and theology has disappeared. In making this statement we are not denying the existence of an objective world. There is nothing in any scientific theory which compels us to deny the reality of an objective world, neither in quantum physics nor in Einstein's theory of relativity. Each claims the impossibility of absolute objectivity and, more important, it claims the active role of the human mind.

This activity means that man can transcend [1] reality, and consequently can change it and shape it

(1) I use the word "transcendence" in the sense of transnatural and not in the sense of supernatural.

The Twentieth-Century Man-Ism *

Human mind, by its very nature, strives to find unifying concepts not only in the various sciences, but also in the whole field of human knowledge. The human mind draws up a comprehensive view of separate facts, establishes relations among them and synthesises these relations into a simple entity, into an absolute.

A question here arises.

How does the human mind come to this simple entity, to this absolute?

It does so through its principal operation which is abstraction. This implies the encounter of the enquiring mind with objective reality and so it embodies something of the real nature of the conceptual creativity of the mind which knows it. Therefore, scientific theories are the product of an abstractive process and are stated in symbolic language which refers indirectly to perceived data.

That is why for half a century a process of de-objectification has taken place in the scientific domain. The scientist no longer claims that his symbols describe reality as it is in-itself. It is fairly widely

* Presented at the XV World Congress of Philosophy, Varna, Sofia, September 1975

CONFERENCE PAPERS

PREFACE

This book is in the form of a number of essays.

The content is a number of problems.

The problems revolve round a pivotal concept.

The pivotal concept is not necessarily clear.

Why ?

Because it might sometimes float on the surface or be deeply submerged at the other instances.

This state of fluctuation is motivated by the movement of thought.

For thought proceeds in a spiral movement.

What is the significance of such movement ?

It does not always represent progression, nor is it in a state of rotation.

Hence its susceptibility to openness rather than to closure.

This means that the pivotal concept is in the process of being defined, though not definite yet.

At this point ends the task of introducing the book.

The remaining task is the reader's.

Mourad Wahba

Philosophical & Political Essays

MOURAD WAHBA

Published by
THE ANGLO-EGYPTIAN BOOKSHOP
165, Mohammed Farid Street
Cairo, A.R.E.

Philosophical & Political Essays

MOURAD WAHBA

Published by
THE ANGLO-EGYPTIAN BOOKSHOP
165, Mohammed Farid Street
Cairo, A.R.E.